

ΤΟ ΒΗΜΑ

SIMON CRITCHLEY

# ΗΠΕΙΡΩΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΟΛΑ ΟΣΑ ΠΡΕΠΕΙ ΝΑ ΓΝΩΡΙΖΕΤΕ

ORIGINALLY PUBLISHED IN ENGLISH BY  
OXFORD UNIVERSITY PRESS

Ελληνικά  
Γράμματα

ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ ΣΕΙΡΑΣ  
Θεοδόσης Πελεgrίνης  
Καθηγήτρια Φιλοσοφίας,  
Κοσμητρω Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ  
Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης, Δρ Φιλοσοφίας  
Σωτήριος Φουρνάρος, Δρ Φιλοσοφίας  
Δημήτριος Σ. Πάνος, MSc, υπ. Δρ Παιδαγωγικής  
Γεώργιος Ε. Περράκης, υπ. Δρ Φιλοσοφίας  
Μαρία Α. Λαΐου, MSc, Δρ Φιλοσοφίας

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΕΡΓΟΥ  
Μαρία Αποστολοπούλου

Σελιδοποίηση: Αφροδίτη Ανδριολιάτου  
Εξώφυλλο: Κώστας Χουχουλής

Τίτλος πρωτοτύπου: *Continental Philosophy. A Very Short Introduction*  
© Simon Critchley 2001

*Continental Philosophy* was originally published in English in 2001.  
This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

Το βιβλίο *Ηπειρωτική Φιλοσοφία* εκδόθηκε αρχικά στα αγγλικά το 2001.  
Αυτή η μετάφραση εκδίδεται με άδεια του εκδοτικού οίκου Oxford University Press.

© 2006 ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ Α.Ε.  
για την ελληνική γλώσσα σε όλο τον κόσμο

Η πνευματική ιδιοκτησία αποκτάται χωρίς καμιά διατύπωση και χωρίς την ανάγκη ρητρικς απαγορευτικής των προσβολών της. Επισημαίνεται πάντως ότι κατά το Ν. 2387/20 (όπως έχει τροποποιηθεί με το Ν. 2121/93 και ισχύει σήμερα) και κατά τη Διεθνή Σύμβαση της Βέρνης (που έχει κυρωθεί με το Ν. 100/1975) απαγορεύεται η αναδημοσίευση, η αποθήκευση σε κάποιο σύστημα διάσωσης και γενικά η αναπαραγωγή του παρόντος έργου με οποιονδήποτε τρόπο ή μορφή, τμηματικά ή περιληπτικά, στο πρωτότυπο ή σε μετάφραση ή άλλη διασκευή, χωρίς γραπτή άδεια του εκδότη.

Εκδόσεις ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ Α.Ε.  
Εμμ. Μπενάκη 59, 106 81 Αθήνα. Τηλ.: 210 3891800 - fax: 210 3836658  
www.ellinikagrammata.gr

ISBN: 960-442-651-6

ΕΙΔΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΦΗΜΕΡΙΔΑ «ΤΟ ΒΗΜΑ»

ORIGINALLY PUBLISHED BY  
**OXFORD**  
UNIVERSITY PRESS

Simon Critchley

# ΗΠΕΙΡΩΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Όλα όσα πρέπει να γνωρίζετε

Μετάφραση:

Γεράσιμος Κακολύρης – Γεωργία Σακκά

Διδάκτωρ Φιλοσοφίας      Φιλολόγος

Πανεπιστημίου Έσεξ

Διδάσκων στο Πανεπιστήμιο

Πελοποννήσου

**ΤΟ ΒΗΜΑ**

Ελληνικά  
γράμματα

# Περιεχόμενα

Πίνακας εικόνων vii

Πρόλογος ix

- 1 Το χάσμα μεταξύ γνώσης και σοφίας 1
- 2 Προέλευση της ππειρωτικής φιλοσοφίας.  
Από τον Καντ στο γερμανικό ιδεαλισμό 14
- 3 Γυαλιά και μάτια για να βλέπουμε.  
Δύο κουλτούρες στη φιλοσοφία 37
- 4 Μπορεί η φιλοσοφία να αλλάξει τον κόσμο;  
Κριτική, πράξη, χειραφέτηση 63
- 5 Τι πρέπει να γίνει;  
Πώς να απαντήσουμε στο μηδενισμό 88
- 6 Μία περιπτωσιολογική μελέτη παρανόησης.  
Χάιντεγκερ και Κάρναπ 105
- 7 Επιστημοκρατία εναντίον σκοταδισμού.  
Αποφεύγοντας την παραδοσιακή δυσχέρεια  
στη φιλοσοφία 130
- 8 *Sapere aude*. Η εξάντληση της θεωρίας  
και η υπόσχεση της φιλοσοφίας 144

Ευχαριστίες οφείλουμε στους: Κωνσταντίνο Αθανασόπουλο, Φωτεινή Βάκη, Παναγιώτη Θανασιά, Βίκυ Ιακώβου, Βασίλειο Κρουστάλη, Γιώργο Μανιάτη, Χριστίνα Σίνου, Γωγώ Φράγκου και Στάθη Ψύλλο, για τη βοήθειά τους κατά τη μετάφραση, καθώς και στη φίλη Κωνσταντίνα Χάμου, η οποία επιμελήθηκε γλωσσικά το παρόν κείμενο.

Παράρτημα: Πρόγραμμα συστήματος 151

Παραπομπές 155

Περαιτέρω μελέτη 161

Ευρετήριο 165

## Πίνακας εικόνων

1. Giacinto Brandi, «Αλληγορία της φιλοσοφίας» 2  
Ιδιωτική συλλογή. Φωτ.: Peter Willi/Bridgeman Art Library
2. Frederico Zuccari, «Σοφία» 12  
Biblioteca Herziana, Ρώμη.  
Φωτ.: Scala
3. Χαλκογραφία του Ιμάνουελ Καντ 21  
Hulton Getty
4. Πορτρέτο του Γιόχαν Γκέοργκ Χάμαν 25  
Φωτ.: AKG Λονδίνο
5. Πορτρέτο του Φρήντριχ Χάινριχ Γιακόμπι 28  
Hulton Getty. Χαρακτικό του Johann Heinrich Lips βασισμένο σε ένα ανώνυμο πορτρέτο του 1765
6. Emil Doerstling, πίνακας του Καντ και των συνδυασμών του 29  
Μουσείο Stadtgeschichtliches Κένιξμπεργκ. Φωτ.: AKG Λονδίνο
7. Friedrich Hagemann, σχέδιο του Καντ ενώ ετοιμάζει μουστάρδα 35  
Εταιρεία Καντ. Φωτ.: AKG Λονδίνο
8. Πέτερ Πάουλ Ρούμπενς, «Οι τέσσερις φιλόσοφοι» 45  
Galleria Palatina, Φλωρεντία.  
Φωτ.: Scala
9. Γελοιογραφία του Τζον Στούαρτ Μιλ 52  
Hulton Getty. Σχέδιο του Spy, από το περιοδικό The Statesman, τεύχ. 141.
10. Σχέδιο του Γ. Β. Φ. Χέγκελ 73  
Hulton Getty

- |   |   |
|---|---|
| <p>11. Πανομοίωτο<br/>της πρώτης σελίδας<br/>του «Προγράμματος<br/>συστήματος» 76</p> <p>12. Ευγένιος Ντελακρουά,<br/>«Η ελευθερία-οδηγεί<br/>το λαό» 80<br/>Μουσείο Λούβρου.<br/>Φωτ.: Giraudon/Pix</p> <p>13. Πορτρέτο του Έντμουντ<br/>Χούσερλ 82<br/>Με την άδεια του διευθυντή<br/>των αρχείων Χούσερλ στη Λου-<br/>βέν, καθηγητή Rudolf Bernet</p> <p>14. Ο τάφος του Ρουσσώ 87<br/>© Robert Holmes/Corbis</p> <p>15. Domenico Feti,<br/>«Μελαγχολία» 89<br/>Μουσείο Λούβρου. Φωτ.: Peter<br/>Willi/Bridgeman Art Library</p> <p>16. Πορτρέτο του Φρήντριχ<br/>Νίτσε 95<br/>© Bettmann/Corbis</p> | <p>17. Ο Ρούντολφ Κάρναπ και<br/>η σύζυγός του Ίνα 108<br/>© Αρχαία Επιστημονική<br/>Φιλοσοφίας. Αναπαραγωγή<br/>με άδεια του Πανεπιστημίου<br/>του Πίτσμπουργκ.</p> <p>18. Μάρτιν Χάιντεγκερ 109<br/>© Pressens Bild AB</p> <p>19. Jacques Callot, «Τα δύο<br/>'πανταλόνια'» 128<br/>Musée des Beaux-Arts de Nancy.<br/>Φωτ.: © G. Mangin</p> <p>20. Otto Mühl, «Ω αισθαντι-<br/>κότητα» 134<br/>Συλλογή Philipp Konzett,<br/>Βιέννη.</p> <p>21. Τζιόρτζιο ντε Κίρικο, «Το<br/>μυαλό του παιδιού» 150<br/>Moderna Museet, Στοκχόλμη.<br/>© DACS 2000</p> |
|---|---|

## Πρόλογος

Η ακαδημαϊκή φιλοσοφία στην Αγγλία έχει εδώ και κάποιο διάστημα περιοριστεί κυρίως στη λογική και τη θεωρία της γνώσης, και υπάρχει μία τάση να περιοριστεί η φιλοσοφία σε αυτή την αντίληψη και να θεωρηθεί λάθος ο παραδοσιακός συσχετισμός της με γενικά ηθικά και διανοητικά συστήματα. Πρόκειται για μία ισχυρή, αλλά άκρως τοπική συνήθεια.

Ρέιμοντ Ουίλιαμς [Raymond Williams], *Keywords*

Στις 5 Οκτωβρίου 1999, η Μάργκαρετ Θάτσερ [Margaret Thatcher], όταν της ασκήθηκε πίεση για τις τρέχουσες απόψεις της σχετικά με την προοπτική της Ευρωπαϊκής Ένωσης, παρατήρησε: «Όλα τα προβλήματα στη διάρκεια της ζωής μου έχουν προέλθει από την ηπειρωτική Ευρώπη, ενώ όλες οι λύσεις έχουν προέλθει από τον αγγλόφωνο κόσμο». Παρά την προφανή υπερβολή της, αυτή η δήλωση εκφράζει μία βαθιά αλήθεια. Ότι, δηλαδή, για πολλούς κατοίκους του αγγλόφωνου κόσμου, και μάλιστα για κάποιους που διαβιούν εκτός αυτού, υπάρχει ένας πραγματικός διαχωρισμός ανάμεσα στον κόσμο τους και τις κοινωνίες, τις γλώσσες, τα πολιτικά συστήματα, τις παραδόσεις και τη γεωγραφία της ηπειρωτικής Ευρώπης. Η βρετανική πολιτική, ειδικά η δεξιά αλλά όχι μόνο, καθορίζεται στη βάση της διάκρισης μεταξύ «ευρωφοβικών» και «ευρώφιλων», οι οποίοι είναι γνωστοί στους αντιπάλους τους ως «ευρωσκεπτικιστές» και «ευρωφανατικοί» αντίστοιχα.

Δηλαδή, υπάρχει μία πολιτισμική διάκριση, μερικοί θα έλεγαν διαίρεση – ίσως ακόμη και άβυσσος – ανάμεσα στο «πειρωτικό» και οτιδήποτε του αντιτίθεται, σε αυτό που η βαρόνη Θάτσερ, σε τόνο που σκόπιμα θυμίζει Ουίνστον Τσόρτσιλ [Winston Churchill], αποκαλεί «ο αγγλόφωνος κόσμος». Η πειρωτική φιλοσοφία είναι μία έκφραση αυτής της πολιτισμικής διαίρεσης. Ο σκοπός αυτού του σύντομου βιβλίου είναι να εξηγήσει γιατί αυτό έχει συμβεί, γιατί ως γεγονός είναι σημαντικό, και τι μπορεί να συνεπάγεται για τη δραστηριότητα της φιλοσοφίας τώρα και στο μέλλον.

Αποτελεί αντικείμενο διαμάχης το εάν η πειρωτική φιλοσοφία είναι μία σαφώς προσδιορισμένη θεματική περιοχή στη φιλοσοφία. Στην περίπτωση που κάποιος δέχεται ότι είναι, τότε αποτελεί επίσης θέμα διαφωνίας το εάν ο όρος «πειρωτική φιλοσοφία» περιγράφει πιο εύστοχα αυτή τη θεματική περιοχή (αντί, για παράδειγμα, του όρου «νέοτερη ευρωπαϊκή φιλοσοφία», που υιοθετείται συχνά ως εναλλακτική λύση). Ας επισημάνουμε μόνο ότι η πειρωτική φιλοσοφία είναι μία αμφισβητούμενη έννοια. Έχοντας αυτό κατά νου, το παρόν βιβλίο έχει έναν τριπλό στόχο:

1. Να δείξει γιατί η πειρωτική φιλοσοφία είναι ένα πεδίο διαφωνίας μέσω της εξέτασης της ιστορίας και της σημασίας αυτού του όρου και του τρόπου με τον οποίο διαφοροποιείται και αναπαρίσταται από αυτό στο οποίο φέρεται να αντιτάσσεται – δηλαδή την αναλυτική ή αγγλοαμερικανική φιλοσοφία.
2. Να δείξει με ποιο τρόπο η έννοια της πειρωτικής φιλοσοφίας μπορεί, πράγματι, να καθοριστεί με σαφήνεια και ότι αποτελεί ένα ευδιάκριτο σύνολο φιλοσοφικών παραδόσεων και πρακτικών με ένα εντυπωσιακό εύρος θεμάτων για τα οποία η αγγλοαμερικανική παράδοση πολύ συχνά αδιαφορεί ή τα απορρίπτει.
3. Να δείξει, παρ' όλα αυτά, με ποιο τρόπο θα ήταν καλύτερα στο μέλλον να μιλάμε για τη φιλοσοφία *καθεαυτή* πέρα από

τέτοιες επαγγελματικές αντιδικίες όπως τι ή ποιος είναι πειρωτικός ή αναλυτικός.

Αρχίζω ακολουθώντας μία ελαφρώς διαφορετική τακτική και σκιαγραφώντας ένα μεγαλύτερο πρόβλημα που αντιμετωπίζει η σύγχρονη φιλοσοφία: τη σχέση μεταξύ σοφίας και γνώσης. Υπάρχει ένα χάσμα σε ένα μεγάλο μέρος της φιλοσοφίας μεταξύ θεωρητικών θεμάτων για το πώς κάποιος γνωρίζει αυτά που γνωρίζει, και περισσότερο πρακτικών ή υπαρξιακών θεμάτων για το τι μπορεί να σημαίνει να ζει κάποιος μία καλή ή γεμάτη ανθρώπινη ζωή. Η κυρίαρχη φιλοσοφία κατά ένα μεγάλο μέρος έχει εγκαταλείψει την προσπάθεια ενσωμάτωσης της γνώσης και της σοφίας σε ένα ενιαίο συνοπτικό όραμα. Θα προσπαθήσω να δείξω πόση από τη γοητεία της πειρωτικής φιλοσοφίας βρίσκεται στην προσπάθειά της να γεφυρώσει ή να αμβλύνει αυτό το χάσμα ανάμεσα στη γνώση και τη σοφία (ή τη θεωρία και την πρακτική), διατηρώντας κατ' αυτό τον τρόπο κάτι από τον απόηχο του αρχαίου ορισμού της φιλοσοφίας ως αγάπης της σοφίας. Αλλά, όπως θα δούμε, σε έναν κόσμο που διαμορφώνεται όλο και περισσότερο σύμφωνα με τις μεθόδους των φυσικών επιστημών, μία τέτοια θεώρηση δεν στερείται προβλημάτων.

Τα αμέσως επόμενα κεφάλαια μπορούν να διαιρεθούν σύμφωνα με μία άλλη κλασική φιλοσοφική διάκριση: το ιστορικό και το συστηματικό. Το κεφάλαιο 2 σκιαγραφεί διαφορετικούς ιστορικούς τρόπους της διάκρισης μεταξύ της πειρωτικής και της αναλυτικής φιλοσοφίας. Ανάγω την καταγωγή της πειρωτικής φιλοσοφίας στο τέλος του 18ου αιώνα, στην πρόσληψη του έργου του Ιμμάνουελ Καντ [Immanuel Kant], ο οποίος είναι από πολλές απόψεις η τελευταία μεγάλη μορφή κοινή για την πειρωτική και την αναλυτική παράδοση που σηματοδοτεί επίσης το χωρισμό των δρόμων τους. Θα εξετάσω γιατί αυτό συμβαίνει αντιπαραθέτοντας διαφορετικές προσεγγίσεις στον Καντ. Θα διερευνήσω επίσης με κάποιες λεπτομέρειες τις έντονες αντιπαραθέσεις που ενέπνευσε το έργο του

Καντ στις δεκαετίες 1780 και 1790, και θα δείξω έπειτα τον τρόπο με τον οποίο αυτές οι αντιπαράθεσεις επέβαλαν το βασικό ερώτημα του γερμανικού ιδεαλισμού στο έργο του Γ. Γ. Φίχτε [J. G. Fichte] και του Γ. Β. Φ. Χέγκελ [G. W. F. Hegel]. Αδρομερώς διατυπωμένο, αυτό το ερώτημα είναι το εξής: Καταλήγει η κριτική του λόγου του Καντ, εξ ολοκλήρου αντίθετα προς την επεκφρασμένη της πρόθεση, να υπονομεύει τη βάση της ηθικής και θρησκευτικής πεποίθησης; Δηλαδή μήπως η κριτική του λόγου, που πρέπει να είναι κριτική κάθε πεποίθησης, καταλήγει σε έναν εφιάλη ολοκληρωτικού σκεπτικισμού και μηδενισμού; Θα παρακολουθήσουμε μέχρι τέλους τις σημαντικές επιπτώσεις αυτής της σκέψης στην ηπειρωτική φιλοσοφία του 19ού και του 20ού αιώνα.

Το κεφάλαιο 3 αρχίζει με τη μελέτη μερικών προβλημάτων σχετικά με τη διάκριση ανάμεσα στην ηπειρωτική και την αναλυτική φιλοσοφία, πριν εξετάσει κάποιες μάλλον στερεοτυπικές, πραγματικά διασκεδαστικές, αναπαραστάσεις της στη λογοτεχνία. Στη συνέχεια πραγματεύομαι δύο σημασίες της ηπειρωτικής φιλοσοφίας: ως επαγγελματική αυτοπεριγραφή, που χρησιμοποιείται από φιλοσόφους, και ως πολιτισμικό χαρακτηριστικό με μία συγκεκριμένη ιστορία, που χρησιμοποιήθηκε από πολύ περισσότερους ανθρώπους, συμπεριλαμβανομένης της Μάργκαρετ Θάτοερ. Υποστηρίζω ότι ένα μεγάλο μέρος της εκθρόνισης και της παρανόησης της ηπειρωτικής φιλοσοφίας από αναλυτικούς φιλοσόφους συνίσταται στο γεγονός ότι αυτές οι δύο σημασίες συγχέονται μεταξύ τους αλυσitelώς, και ότι η επαγγελματική αυτοπεριγραφή επικαλύπτει το πολιτισμικό χαρακτηριστικό με συχνά επιβλαβείς τρόπους. Εξετάζω έπειτα το ιστορικό και πολιτισμικό πλαίσιο της ηπειρωτικής φιλοσοφίας στον αγγλόφωνο κόσμο, υποστηρίζοντας τη θέση ότι η σύγκρουση μεταξύ των φιλοσοφικών παραδόσεων κατανοείται καλύτερα με βάση το φημισμένο μοντέλο «οι δύο κουλτούρες» του Τσαρλς Πέρσι Σνόου [Charles Percy Snow], δηλαδή ότι η πολιτισμική ζωή στον αγγλόφωνο κόσμο χαρακτηρίζεται από τη διαίρεση μεταξύ της επιστήμης αφ' ενός, και της λογοτεχνίας

ή της ανθρώπινης κατανόησης αφ' ετέρου. Τουτέστιν, η ηπειρωτική φιλοσοφία δεν είναι κάτι ξένο που λαμβάνει χώρα «εκεί πέρα», παρά η έκφραση μιας αντιπαράθεσης στην ουσία μιας έννοιας όπως είναι η «αγγλικότητα» [«Englishness»]. Από αυτή την άποψη, εστιάζω την προσοχή μου στο διδακτικό ιστορικό παράδειγμα του Τζον Στούαρτ Μιλ [John Stuart Mill] και στους βασικούς στοχασμούς του για την αγγλική πολιτισμική διαίρεση μεταξύ εμπειρικών και θεωρητικών συνηθειών της σκέψης, η οποία κυριαρχεί στην αντιπαράθεση ανάμεσα στο ρομαντισμό του Σάμιουελ Τέυλορ Κόλριτζ [Samuel Taylor Coleridge] και τον ωφελισμό του Τζέρεμι Μπένθαμ [Jeremy Bentham]. Εν κατακλείδι, στρέφομαι σε άλλες, πιο πρόσφατες εκφάνσεις της σύγκρουσης ανάμεσα στις δύο κουλτούρες.

Στο κεφάλαιο 4 προσπαθώ να δείξω με έναν πιο συστηματικό τρόπο αυτό που είναι χαρακτηριστικό και συναρπαστικό γύρω από την ηπειρωτική φιλοσοφία. Αφού κάνω μερικές παρατηρήσεις για το πώς κάποιος μπορεί να εξηγήσει τη διαφορά πρακτικής ανάμεσα στους φιλοσόφους, επικεντρώνομαι στις έννοιες της παράδοσης και της ιστορίας και δείχνω πώς αυτοί οι όροι κατανοούνται, κατά τρόπο ενδιαφέροντα, από δύο φιλοσόφους: τον Έντμουντ Χούσερλ [Edmund Husserl] και τον Μάρτιν Χάιντεγκερ [Martin Heidegger]. Προτείνω ένα μοντέλο για την περιγραφή της φιλοσοφικής πρακτικής στην ηπειρωτική παράδοση, το οποίο οργανώνεται γύρω από τρεις βασικούς όρους: *κριτική*, *πράξη* και *χειραφέτηση*. Σκοπός είναι να καταδειχθεί πώς και γιατί ένα μεγάλο μέρος της ηπειρωτικής φιλοσοφίας σχετίζεται με τη συγκρότηση μιας κριτικής των κοινωνικών πρακτικών του σύγχρονου κόσμου, μιας κριτικής που αποβλέπει στην ατομική και κοινωνική χειραφέτηση.

Έπειτα επιστρέφω στη βασική έννοια του μηδενισμού, της κατάρρευσης ή της απαξίωσης των υψηλότερων αξιών, όπως της πίστης στον Θεό ή της αθανασίας της ψυχής, η οποία λαμβάνει την οριστική άρθρωσή της στο έργο του Φρήντριχ Νίτσε [Friedrich Nietzsche], και σκιαγραφώ το ενδιαφέρον ρωσικό

πλαίσιο για την κατανόηση του μηδενισμού από τον Νίτσε. Στη συνέχεια προσπαθώ να καταδείξω τον τρόπο με τον οποίο η πολιτισμική και διανοητική παθολογία που οδηγεί στη διάγνωση του μηδενισμού από τον Νίτσε διακλαδώνεται μετά από αυτόν σε αντιδραστική και προοδευτική νεωτερικότητα, και πώς αυτό οδηγεί στην ιδιαίτερη κατανόηση της σχέσης της φιλοσοφίας με τη μη φιλοσοφία στην ηπειρωτική παράδοση.

Το κεφάλαιο 6 αφορά σε μία συγκεκριμένη περιπτώσιολογική μελέτη. Εάν υπάρχει μία διαμάχη που συμβολίζει καλύτερα τις παρανοήσεις μεταξύ ηπειρωτικής και αναλυτικής φιλοσοφίας, τότε είναι αυτή που έλαβε χώρα από τις αρχές της δεκαετίας του 1930 και μετά μεταξύ του Χάιντεγκερ και του Ρούντολφ Κάρναπ [Rudolf Carnap]. Ουσιαστικά αυτή είναι μία διαμάχη μεταξύ της επιστημονικής σύλληψης του κόσμου, που προβλήθηκε από τον Κάρναπ και τον Κύκλο της Βιέννης, και της υπαρξιστικής ή αυτού που αποκαλείται «ερμηνευτική» εμπειρία του κόσμου στον Χάιντεγκερ. Ένα μεγάλο μέρος των πρόσφατων παρανοήσεων μεταξύ αναλυτικών και ηπειρωτικών φιλοσόφων μπορεί να αναχθεί στην περιέργη αντιπαράθεση ανάμεσα στον Χάιντεγκερ και τον Κάρναπ, συνεπώς αξίζει να δούμε τι ακριβώς πήγε στραβά.

Στο κεφάλαιο 7, εμβαθύνω στη μελέτη της σχέσης ανάμεσα σε μία επιστημονική και μία ερμηνευτική σύλληψη του κόσμου εξετάζοντας το ζήτημα της *επιστημοκρατίας* εναντίον του *σκοταδισμού*. Το γεγονός ότι ένα μεγάλο κομμάτι της φιλοσοφίας στην ηπειρωτική παράδοση θα μπορούσε να ιδωθεί ως απάντηση σε μία αίσθηση κρίσης στο σύγχρονο κόσμο, και ως απόπειρα παραγωγής μίας κριτικής συνείδησης του παρόντος με πρόθεση χειραφέτησης, μπορεί μέχρι ένα βαθμό να φωτίσει την πιο βασική και βαθύτερη διαφορά της από ένα μεγάλο μέρος της αναλυτικής φιλοσοφίας, δηλαδή την *αντιεπιστημοκρατία* της. Η κριτική της στην επιστημοκρατία εδράζεται στην πεποίθηση ότι το μοντέλο των φυσικών επιστημών δεν μπορεί και, επιπλέον, *δεν πρέπει* να παρέχει ένα πρότυπο για τη

φιλοσοφική μέθοδο, και ότι οι φυσικές επιστήμες δεν παρέχουν στους ανθρώπους την πρωταρχική και σημαντικότερη πρόσβασή τους στον κόσμο. Αυτή η πεποίθηση εκφράζεται από μία ολόκληρη σειρά ηπειρωτικών φιλοσόφων, όπως ο Ανρί Μπερζόν [Henri Bergson], ο Χούσερλ, ο Χάιντεγκερ και οι φιλόσοφοι που σχετίζονται με τη Σχολή της Φρανκφούρτης από τη δεκαετία του 1930 και μετά. Αυτή η ανησυχία γύρω από την επιστημοκρατία είναι νόμιμη, αλλά στις πρόσφατες δεκαετίες, επίσης, διατρέχει τον κίνδυνο να συνδυαστεί με μία αντιεπιστημονική στάση. Πρόκειται για τον κίνδυνο του *σκοταδισμού*. Κατά τη γνώμη μου, οι δύο πόλοι που πρέπει να αποφεύγονται στη φιλοσοφία είναι η επιστημοκρατία και ο σκοταδισμός, οι οποίοι αντανakλούν επιβλαβείς τάσεις τόσο στην αναλυτική όσο και την ηπειρωτική φιλοσοφία, όπως εύγλωττα αποδεικνύει η διαμάχη Κάρναπ και Χάιντεγκερ. Ως εναλλακτική λύση στα δύο άκρα της επιστημοκρατίας και του σκοταδισμού, παρόντα και στην αναλυτική και στην ηπειρωτική φιλοσοφία, προτείνω έναν «τρίτο δρόμο» μεταξύ αυτών των δύο άκρων.

Ολοκληρώνω το βιβλίο με μερικές σκέψεις γύρω από αυτό που συνεχίζω να θεωρώ ως την υπόσχεση της φιλοσοφίας. Οι υπάρχουσες διαιρέσεις στη μελέτη της φιλοσοφίας αποτελούν συνέπεια συγκεκριμένων ανεπαρκών και σεκταριστικών επαγγελματικών αυτοπεριγραφών (είστε αναλυτικός, μετααναλυτικός, ηπειρωτικός ή σύγχρονος ευρωπαϊκός φιλόσοφος;). Τόσο η ηπειρωτική όσο και η αναλυτική φιλοσοφία είναι, σε μεγάλο βαθμό, σεκταριστικές αυτοπεριγραφές που αποτελούν συνέπεια της επαγγελματοποίησης του γνωστικού κλάδου, μιας επαγγελματοποίησης που, κατά τη γνώμη μου, έχει οδηγήσει στην αποδυνάμωση της κριτικής λειτουργίας της φιλοσοφίας και στην προοδευτική περιθωριοποίησή της στην πολιτισμική ζωή. Άποψή μου είναι ότι η φιλοσοφία πρέπει να αποτελεί ζωτικής σημασίας έκφραση αυτής της ζωής.

Μερικές επιφυλάξεις και ευχαριστίες πριν αρχίσουμε. Στόχος



μου ήταν να ελαχιστοποιήσω τις παραπομπές, για να εστιάσω την προσοχή μου στην απόδοση των βασικών ιδεών όσο το δυνατόν απλούστερα. Αυτό σημαίνει ότι σε πολλά σημεία αντιγράφω ή δανείζομαι τα επιχειρήματα και τις ιδέες άλλων φιλοσόφων, και μερικές φορές δικές μου ιδέες που έχω δημοσιεύσει αλλού. Δεν ζητώ συγγνώμη γι' αυτό, καθώς αυτό το βιβλίο προορίζεται για το διανοητικά περιέργο, αλλά αναμφισβήτητα μη ειδικό, αναγνώστη. Οι «Παραπομπές» και η «Περαιτέρω μελέτη» στο τέλος του βιβλίου αποσκοπούν στο να αποκαλύψουν τις πηγές μου και να προϊδεάσουν τους ενδιαφερόμενους αναγνώστες για το πού μπορούν να ανατρέξουν μετά.

Δεν θα βρείτε σε αυτό το βιβλίο μία έρευνα ή μία περίληψη όλων των φιλοσόφων, των παραδόσεων και των κινήσεων που αποτελούν αυτό που θεωρούμε πειραωτική φιλοσοφία. Με αυτή την έννοια, υπάρχουν σημαντικά κενά στην κάλυψη του θέματος. Τέτοιες περιλήψεις υπάρχουν ήδη, μερικές από αυτές είναι πολύ καλές, και δεν είναι πρόθεσή μου να προσθέσω άλλη μία στις ήδη υπάρχουσες. Αυτό το βιβλίο είναι περισσότερο μία παράθεση επιχειρημάτων για τη φύση της φιλοσοφίας στην πειραωτική παράδοση, και το ύφος του συνάδει περισσότερο προς αυτό του δοκιμίου, και όχι του εγχειριδίου. Με άλλα λόγια, αυτό που έπεται είναι μία ιδιοσυγκρασιακή θέαση των πραγμάτων.

Αυτό το βιβλίο αρχικά σχεδιάστηκε μεταξύ Μαρτίου και Μαΐου του 2000, όταν είχα την καλή τύχη να κατέχω τη θέση του Επισκέπτη Λέκτορα στη Φιλοσοφία στο Πανεπιστήμιο του Σίδνεϋ, και το ολοκληρωμένο κείμενο βασίζεται στις σημειώσεις αυτών των διαλέξεων. Το αναφέρω αυτό λόγω της ακόλουθης σύμπτωσης: την ημέρα που έφθασα στο Σίδνεϋ, την 1η Μαρτίου 2000, τα τμήματα της «Γενικής» και «Παραδοσιακής και σύγχρονης» φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο του Σίδνεϋ επανασυνδέθηκαν σε ένα ενιαίο τμήμα φιλοσοφίας μετά από 27 έτη διαζυγίου. Τώρα, αν και αυτό το διαζύγιο –που φαίνεται ότι δεν

ήταν χωρίς οξύτητα, μία οξύτητα που, πρέπει να ειπωθεί, δεν έχει εξαφανιστεί χωρίς να αφήσει ίχνη– είχε την προέλευσή του σε πολιτικές διαφορές, βασικά στη συμμετοχή της Αυστραλίας στον πόλεμο του Βιετνάμ στις αρχές της δεκαετίας του 1970, είχε επίσης τις πνευματικές διαφορές του, με σημαντικότερη τη σχέση της φιλοσοφίας με την πολιτική, και ιδιαίτερα με το μαρξισμό και το φεμινισμό. Αν και δεν μπορεί να ειπωθεί με ακρίβεια ότι η διαίρεση των τμημάτων εξηγείται από την άποψη της αναλυτικής-πειραωτικής διάσπασης, η τελευταία σίγουρα ήρθε να επικαλύψει αυτή τη διαίρεση με κά-θε, λιγότερο ή περισσότερο, οφθαλμοφανή τρόπο. Θα ήθελα να ευχαριστήσω τους φίλους μου, τους συναδέλφους, και, προπάντων, τους σπουδαστές μου στο Σίδνεϋ που με βοήθησαν να ξανασκεφθώ αυτή τη διαίρεση. Τέλος, αυτό το βιβλίο δεν ήταν δική μου ιδέα, αλλά της θαυμάσιας επιμελήτριάς μου στις Πανεπιστημιακές Εκδόσεις της Οξφόρδης, της Σέλεϋ Κοξ [Shelley Cox]. Θα ήθελα να την ευχαριστήσω για τις καλές της ιδέες.

## Κεφάλαιο 1

# Το χάσμα μεταξύ γνώσης και σοφίας

Η φιλοσοφία είναι η αγάπη της σοφίας. Εάν νομίζετε ότι είστε ερωτευμένοι με τη σοφία, τότε η φιλοσοφία είναι πιθανότατα το αντικείμενο για να μελετήσετε. Αλλά ποια είναι η σοφία που η φιλοσοφία διδάσκει; Για τον Σωκράτη, και για όλους σχεδόν τους αρχαίους φιλοσόφους μετά από αυτόν, η σοφία που η φιλοσοφία διδάσκει σχετίζεται με το τι μπορεί να σημαίνει να διάγεις αγαθό ανθρώπινο βίο. Αποτελούσε αξίωμα για μεγάλο κομμάτι της αρχαίας φιλοσοφίας ότι ο αγαθός βίος θα ήταν επίσης και ευδαιμονικός. Σε αυτή την εικόνα, που βρίσκεται την οριστική της έκφραση στον Αριστοτέλη, και που υιοθετείται από τις μεταγενέστερες ελληνιστικές σχολές, όπως και από τους στωικούς, η φιλοσοφία θα επέτρεπε την επίτευξη της υψηλότερης ευδαιμονίας, δηλαδή το βίο του ανιδιοτελούς στοχασμού. Έτσι, η φιλοσοφία είναι ο στοχαστικός βίος, ο εξετασμένος βίος· η υπόθεση είναι ότι δεν αξίζει να ζει κανείς τον ανεξέταστο βίο. Η φιλοσοφία πρέπει να διαμορφώνει τους ανθρώπους και όχι μόνο να τους πληροφορεί.

Όμως, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι αν και δεν αξίζει να ζει κανείς τον ανεξέταστο βίο, η αβίωτη ζωή δεν αξίζει να αποτελεί αντικείμενο εξέτασης, και η φιλοσοφία για τους αρχαίους δεν ήταν διαχωρισμένη από το πρακτικό πάρε-δώσε της καθημερινής κοινωνικής ζωής. Η φιλοσοφία ως στοχαστική πρακτική μελέτη αυτού που εκλαμβάνεται ως αληθινό εν ονόματι της αλή-



1. Giacinto Brandi (1621-91), «Αλληγορία της φιλοσοφίας».

θειας είναι κάτι που έλαβε χώρα εντός αυτού που οι αρχαίοι Έλληνες αποκαλούσαν *πόλιν*, τη δημόσια σφαίρα της πολιτικής ζωής. Η φιλοσοφία ήταν μία κατ' *εξοχήν πρακτική* δραστηριότητα, η οποία είναι εμφανώς διαφορετική από τη συντριπτικά θεωρητική έρευνα που έχει κυριάρχησε από το 17ο αιώνα και μετά.

Στο αρχαίο πλαίσιο, η σοφία που η φιλοσοφία μάς διδάσκει να αγαπάμε είναι ταυτόσημη με την αναζήτηση του αγαθού βίου, ενός βίου στοχασμού και διαλογισμού που, εξ ορισμού, θα ήταν ένας ευδαιμονικός βίος. Τώρα, ίσως παράδοξα, οι περισσότεροι άνθρωποι *εκτός* της φιλοσοφίας – δηλαδή εκτός της ακαδημαϊκής μελέτης της φιλοσοφίας – πιστεύουν ότι οι περισσότεροι άνθρωποι *εντός* της φιλοσοφίας βρίσκονται υπό την επίρεια αυτού του μοντέλου. Γι' αυτό αρκετά φυσικά υποθέτουν ότι το κεντρικό ζήτημα της φιλοσοφίας πρέπει να είναι το νόημα της ζωής. Με αυτή τη σκέψη, φανταστείτε την ακόλουθη σκηνή: ο επαγγελματίας φιλόσοφος συναντά έναν ξένο σε ένα πάρτι και, σε απάντηση στο ερώτημα «με τι ασχολείστε;», του αποκρίνεται, και ο ξένος, που ενθαρρύνεται προς στιγμήν αν και κατά τα άλλα δεν έχει κάτι να πει, ρωτά, «λοιπόν, ποιο είναι τότε το νόημα της ζωής;» Σε αυτό το σημείο, ένα μικρό νευρικό γέλιο ακολουθείται από την ανήσυχη προσπάθεια του φιλοσόφου είτε να αλλάξει θέμα όσο το δυνατόν γρηγορότερα είτε να εξηγήσει με ένα αμήχανο χαμόγελο ότι η ακαδημαϊκή μελέτη της φιλοσοφίας δεν ασχολείται στην πραγματικότητα με τέτοια πράγματα. Τώρα, όσο άβολη βρίσκω αυτή την κατάσταση κοινωνικά, άλλο τόσο νομίζω ότι η υπόθεση του ξένου είναι αρκετά δικαιολογημένη. Δηλαδή, εάν η φιλοσοφία δεν εξετάζει –όχι απαραίτητα απαντά, αλλά τουλάχιστον καταπάνεται με– το ερώτημα του νοήματος της ζωής, τότε δεν μπορεί να υποστηριχθεί ότι οι φιλόσοφοι κάνουν σωστά τη δουλειά τους.

Κατά την άποψή μου, το πρόβλημα εδώ δεν είναι τόσο με τους ανθρώπους εκτός της φιλοσοφίας όσο με τους ανθρώπους

εντός της φιλοσοφίας, τους επαγγελματίες φιλοσόφους μας. Για τους περισσότερους από μας, η ίδια η ιδέα ότι η φιλοσοφία θα μπορούσε να ενδιαφέρεται για το ερώτημα του νοήματος της ζωής ή την επίτευξη ενός αγαθού και ευδαιμονικού βίου ακούγεται σαν αστείο, και επιπλέον ένα μάλλον κακόγουστο αστείο. Τέτοιες ερωτήσεις υποβιβάζονται στη σφαίρα αυτού που καλείται συγκαταβατικά «ψυχολογία του κοινού νου». Επί το πλείστον η επαγγελματική φιλοσοφία έχει ασμένως παραχωρήσει αυτή την περιοχή στο τεράστιο και διαρκώς αυξανόμενο ρεύμα βιβλίων για το «νου, σώμα και πνεύμα», εκείνες τις σειρές των ζωηρά χρωματισμένων new age τίτλων που στέκονται αμήχανα κοντά στα διαρκώς συρρικνούμενα τμήματα φιλοσοφίας στα κεντρικά βιβλιοπωλεία. Η επαγγελματική φιλοσοφία έχει κατά κύριο λόγο παραιτηθεί από τέτοιες μάχες και έχει πρόωρα συνταξιοδοτηθεί.

Με ποιο πράγμα τότε, ασχολείται η φιλοσοφία για τους περισσότερους επαγγελματίες φιλοσόφους, εάν δεν ασχολείται με τη σοφία; Ας πούμε ότι ασχολείται με τη γνώση. Γνώση ποιου πράγματος; Σε γενικές γραμμές, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η φιλοσοφία ασχολείται με τη γνώση του πώς τα πράγματα είναι με τον τρόπο που είναι. Η λατινική λέξη για τη γνώση -*scientia*- είναι διαφωτιστική εδώ. Το θέμα της γνώσης, της γνώσης για το πώς τα πράγματα είναι με τον τρόπο που είναι, αποτελεί επιστημονικό ζήτημα. Είναι η επιστήμη, η σύγχρονη φυσική επιστήμη, που μας παρέχει την καλύτερη και πιο αξιόπιστη γνώση για το πώς τα πράγματα είναι με τον τρόπο που είναι. Γιατί; Επειδή η φυσική επιστήμη μπορεί να προσφέρει εμπειρικές αποδείξεις για τις υποθέσεις της, μπορεί να ελέγχει τους ισχυρισμούς της. Εάν πω, «ο Ιησούς Χριστός είναι ο λυτρωτής της ανθρωπότητας», και δεν προσφέρω καμία εμπειρική απόδειξη, τότε αν δέχομαι τον ισχυρισμό ή όχι είναι εξ ολοκλήρου θέμα πίστης. Αλλά εάν πω ότι η σύσταση του ύδατος έχει πάντα δύο μέρη υδρογόνου και ένα μέρος οξυγόνου, τότε μπορώ να το δείξω αυτό με ένα πείραμα που αποδεικνύει το αποτέλεσμα.

Όπως όλοι έντονα αντιλαμβανόμαστε, ζούμε σε έναν επιστημονικό κόσμο, έναν κόσμο όπου απαιτείται να παρέχουμε εμπειρικές αποδείξεις για τους ισχυρισμούς μας ή να διαπιστώνουμε ότι αυτοί οι ισχυρισμοί ορθώς απορρίπτονται. Η επιστημονική σύλληψη του κόσμου, η οποία χρονολογείται στις πρώτες δεκαετίες του 17ου αιώνα στην Αγγλία και στη Γαλλία, εξουσιάζει τον τρόπο με τον οποίο βλέπουμε τα πράγματα και, ίσως ακόμη σημαντικότερα, τον τρόπο με τον οποίο *προσμένουμε* να δούμε τα πράγματα. Προσμένουμε να δούμε τα πράγματα κατά κάποιο τρόπο σαν θεατές σε ένα θέατρο όπου μπορούμε να τα εξετάζουμε θεωρητικά - η ελληνική λέξη για το θεατή του θεάτρου είναι *θεωρός*. Τα πράγματα είναι παρόντα ως αντικείμενα τα οποία εμπειρικά και άμεσα δίνονται με τη μορφή εντυπώσεων ή αναπαραστάσεων. Η επιστήμη μάς παρέχει γνώση για τη φύση τέτοιων πραγμάτων. Αυτά τα πράγματα καλούνται τότε «γεγονότα».

Σε έναν κόσμο που κυριαρχείται από την επιστήμη, ποιο ρόλο εκχωρεί στη φιλοσοφία ο επαγγελματίας μας φιλόσοφος; Εν μέρει αυτό μπορεί να απαντηθεί ανακαλώντας την ελληνική λέξη για τη γνώση, *επιστήμη*. Η φιλοσοφία γίνεται *επιστημολογία*, θεωρία της γνώσης. Δηλαδή ασχολείται κατά κύριο λόγο με λογικά και μεθοδολογικά ζητήματα, όπως το πώς γνωρίζουμε αυτά που γνωρίζουμε και βάσει ποιου πράγματος μία τέτοια γνώση είναι έγκυρη. Η φιλοσοφία καθίσταται θεωρητική έρευνα για τις συνθήκες υπό τις οποίες η επιστημονική γνώση είναι δυνατή. Στην επιστημονική σύλληψη του κόσμου, ο ρόλος της φιλοσοφίας απέχει από το να είναι, όπως ήταν για τον Πλάτωνα, η βασίλισσα των επιστημών, όπου η θεωρητική γνώση ήταν ενοποιημένη με τη σοφία. Καθίσταται αντιθέτως, σύμφωνα με τη διατύπωση του Τζον Λοκ [John Locke] στην αρχή του *Δοκιμίου για την ανθρώπινη νόηση* στα 1689, «χαμάλης» της επιστήμης, του οποίου δουλειά είναι να καθαρίζει τα σκουπίδια που υπάρχουν στο δρόμο προς τη γνώση και την επιστημονική πρόοδο. Οι φιλόσοφοι καθίστανται θυρωροί στο Κρυστάλλινο Παλάτι των επιστημών.

Η δουλειά του θυρώρου είναι αρκετά αξιοσέβαστη, αλλά το ζήτημα της σοφίας; Το πρόβλημα εδώ είναι ότι η επιστήμη είναι εκπληκτική: μας παρέχει μία πιο αληθινή, καλύτερη περιγραφή του τρόπου με τον οποίο τα πράγματα είναι, αυτό που οι σύγχρονοι φιλόσοφοι αρέσκονται να αποκαλούν «φυσιοκρατική οντολογία». Επιπλέον, με το έργο του συμπαραστάτη της επιστήμης, της τεχνολογίας, η ζωή μας έχει αλλάξει και έχει βελτιωθεί σε έναν αδιανόητο, για κάποιον από τον αρχαίο κόσμο, βαθμό, ή ακόμη και για τους προπάππους και τις προγιαγιάδες μας. Η επιστήμη είναι επομένως όχι μόνο εκπληκτική αλλά και αποτελεσματική. Ωστόσο, παρά το γεγονός αυτό –ή ίσως λόγω αυτού–, το ζήτημα της σοφίας ακόμη μας ενοχλεί επίμονα, ακόμη μας ερεθίζει όπως μία απόφυση που πιστεύαμε ότι δεν τη χρειαζόμασταν πλέον.

Το ερώτημα είναι: η επιστημονική σύλληψη του κόσμου εξαλείφει την ανάγκη για μία απάντηση στο ερώτημα του νοήματος της ζωής; Απαιτεί το σώμα της γνώσης την εκτομή της απόφυσης της σοφίας; Με μία συγκεκριμένη ακραία άποψη, ναι, και κάποιοι φιλόσοφοι πιθανόν να ισχυρίζονταν ότι όλα τα ερωτήματα πρέπει ή να μπορούν να απαντώνται μέσω της εμπειρικής έρευνας ή να απορρίπτονται ως κίβδηλα. Ως τέτοιο, θα μπορούσε να υποστηριχθεί, το ερώτημα για το νόημα της ζωής μπορεί να απαντηθεί αιτιολογικά ή εμπειρικά μέσω της δαρβινικής εξελικτικής θεωρίας. Σε αυτό το πλαίσιο, η ζωή είναι εξηγήσιμη στη βάση συγκεκριμένων αιτιωδών υποθέσεων, όπως η φυσική επιλογή: δηλαδή η ανθρώπινη δυνατότητα γνώσης αποτελεί έκβαση εξελικτικών προδιαθέσεων. Υπάρχει ακόμη και ένας κλάδος της φιλοσοφίας που αποκαλείται «εξελικτική επιστημολογία» που επιχειρεί πρωτίστως να αναγάγει όλα τα φιλοσοφικά ερωτήματα σε επιστημολογικά ερωτήματα, και κατά δεύτερο λόγο να υποστηρίζει ότι τέτοια ερωτήματα πρέπει να απαντώνται στη βάση εξελικτικών προδιαθέσεων.

Υιοθετώ μία λιγότερο ακραία άποψη της σχέσης μεταξύ γνώ-

σης και σοφίας, ή μεταξύ επιστημονικής έρευνας και αυτού που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε ανθρωπιστική έρευνα. Δεν νομίζω ότι το ερώτημα για το νόημα της ζωής μπορεί να αναχθεί στην εμπειρική έρευνα. Δεν αποτελεί απλώς ένα αιτιώδες ζήτημα. Υπάρχει, νομίζω, χάσμα μεταξύ γνώσης και σοφίας: όχι ένα επεξηγηματικό χάσμα που μπορεί να κλείσει με την παραγωγή μιας καλύτερης και περιεκτικότερης θεωρίας, αλλά περισσότερο ένα *αισθητό* χάσμα. Εάν όλες οι γνωστικές ανησυχίες ήταν δυνατό να επιλυθούν εμπειρικά από την επιστημονική έρευνα, τότε θα μπορούσαμε να νιώσουμε ότι ακόμη κι αν –ένα ωραίο πρωί– όλες αυτές οι ανησυχίες είχαν επιλυθεί, αυτό θα εξακολουθούσε να παραμένει κατά κάποιο τρόπο άσχετο με το ζήτημα της σοφίας, με το ζήτημα της γνώσης σε τι ακριβώς συνίσταται ο αγαθός ανθρώπινος βίος.

Το παράδοξο –και είναι ένα αξιοσημείωτο παράδοξο της καθημερινής εμπειρίας, που θα συναντήσουμε στο κεφάλαιο 2 ως το παράδοξο του μηδενισμού– είναι ότι η επιστημονική σύλληψη του κόσμου δεν κλείνει το χάσμα μεταξύ γνώσης και σοφίας, αλλά μας κάνει να το αισθανόμαστε ακόμη εντονότερα. Θα στοιχημάτιζα μάλιστα ότι αυτό το παράδοξο είναι εντονότερο στις πολύ επιστημονικά και τεχνολογικά ανεπτυγμένες κοινωνίες. Το χάσμα μεταξύ γνώσης και σοφίας στις προηγμένες δυτικές κοινωνίες φαίνεται να μετατρέπεται σε άβυσσο. Από αυτή την άποψη, το θεωρητικό ερώτημα για το νόημα της ζωής αποτελεί συνέπεια της πολυτέλειας και της ευημερίας. Ίσως ήταν πάντα έτσι – η φιλοσοφία εμφανίζεται μόνο όταν έχουν επιλυθεί οι βασικές ανάγκες της ζωής. Όπως ο Μπέρτολτ Μπρεχτ [Bertolt Brecht] είπε, «τροφή πρώτα, έπειτα ηθική». Αρκετά αληθινό. Αλλά το αξιοπερίεργο γύρω από τους ανθρώπους είναι ότι, όταν τους δίνεις τροφή, πολύ περισσότερη τροφή από όση μπορούν να φάνε, όταν τους κατακλύξεις με κάθε γίννη ευλογία, τότε αυτοί επινοούν νέα δεινά για τους εαυτούς τους, νέες νευρώσεις και παθολογίες, και ακόμη μία νέα «επιστήμη» για να αντιμετωπίσει αυτές τις νέες νευρώσεις και παθολογίες: ψυχανάλυση, ψυχοθεραπεία, αρω-

ματοθεραπεία, ρεφλεξολογία ή οτιδήποτε άλλο. Μόνο όταν η δύναμη αυτού του παράδοξου αρχίζει να γίνεται αισθητή υπαρξιστικά, το παραμελημένο ερώτημα του νοήματος της ζωής επιστρέφει στο προσκήνιο με μία πραγματική και τρομακτική μανία: «Φαίνεται να έχω όλα όσα χρειάζομαι και θέλω, αλλά ποιος είναι ο λόγος της ζωής μου;»

Αυτή η περίεργη αλλά ολότελα καθημερινή κατάσταση πραγμάτων είναι η δικαιολογημένη πηγή πολλών, κατά τη γνώμη μου, αδικαιολόγητων προσπαθειών να γεμίσουμε την «απουσία νοήματος» και να απαντήσουμε στο ερώτημα του νοήματος της ζωής. Αυτό μπορεί να γίνει με πολλούς τρόπους: μέσω της επιστροφής στην παραδοσιακή θρησκεία ή μέσω της εφεύρεσης μιας νέας θρησκείας· μέσω του πολιτικού απολυταρχισμού, ο οποίος συχνά συνδυάζεται με επιστροφή στην παραδοσιακή θρησκεία σε ένα μεθυστικό κοκτέιλ (παραδείγματος χάριν, σερβικός εθνικισμός)· ή μέσω των 57 διαφορετικών ειδών κάλυψης της απουσίας νοήματος που είναι σήμερα διαθέσιμα στο σουπέρ μάρκετ του εσωτερικισμού: αστρολογία, γιόγκα, το να κάθεται κανείς κάτω από πυραμίδες κρατώντας κρυστάλλους, το να ανακαλύπτει το παιδί μέσα του ή οτιδήποτε άλλο. Όπως θα δούμε προς το τέλος αυτού του μικρού βιβλίου, αυτά είναι διαφορετικά είδη *σκοταδισμού*. Δηλαδή, εάν το λάθος σε ένα μεγάλο κομμάτι της σύγχρονης φιλοσοφίας είναι η παραπλάνησή της από την επιστήμη, πράγμα που οδηγεί στην επιστημοκρατία, τότε η εξίσου λανθασμένη απόρριψη της επιστήμης οδηγεί στο σκοταδισμό. Ένας από τους καταληκτικούς ισχυρισμούς μου θα είναι ο κίνδυνος σκοταδισμού που υπάρχει σε μέρος της σύγχρονης ηπειρωτικής φιλοσοφίας. Έτσι, εάν ο κίνδυνος της σύγχρονης φιλοσοφίας είναι η επιστημοκρατία, τότε η αντίθετη όψη του είναι ο σκοταδισμός. Κατά τον Τζον Στούαρτ Μιλ, «το ένα ιδεολόγημα κατηγορείται ότι κάνει τους ανθρώπους κτήνη, το άλλο παράφρονες».

Συνεπώς, για να ανακεφαλαιάσω εν μέρει, η αρχαία φιλοσοφία χαρακτηριζόταν, μεταξύ άλλων πραγμάτων, από μία ταύτιση,

ή τουλάχιστον μία απόπειρα ενοποίησης, της γνώσης και της σοφίας: δηλαδή, ότι η γνώση του πώς τα πράγματα ήταν με τον τρόπο που ήταν θα οδηγούσε στη σοφία για τη διευθέτηση της ζωής κάποιου. Η υπόθεση που προσδένει τη γνώση με τη σοφία είναι η ιδέα ότι ο καθεαυτό κόσμος εκφράζει τον ανθρωπινό σκοπό, και επομένως ότι η γνώση της φύσης θα ήταν αναπόσπαστο μέρος του τι σημαίνει να είναι κανείς άνθρωπος. Αυτό καλείται «τεολογική άποψη του σύμπαντος», όπου κάθε φυσικό πράγμα μπορεί να ερμηνευθεί στη βάση αυτού που ο Αριστοτέλης αποκαλούσε το τελικό του αίτιο, εκείνον το σκοπό χάριν του οποίου ένα πράγμα είναι με τον τρόπο που είναι. Μία τέτοια άποψη επέτρεπε την επιτυχή ενότητα θεωρίας και πράξης, γνώσης και σοφίας, αιτιώδους εξήγησης και υπαρξιακής κατανόησης ή νοήματος, όπου, παραδείγματος χάριν, η φύση μπορεί να εκληφθεί ως ένα ζωντανό βιβλίο γραμμένο από το χέρι του Θεού.

Στο σύγχρονο κόσμο, μέσω της αλματώδους προόδου των επιστημών από το 17ο αιώνα μέχρι σήμερα, αυτή η ενότητα έχει διαρρηχθεί. Ο Ρενέ Ντεκάρτ [René Descartes] γράφει ήδη το 1641, στο *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, «η συνήθης αναζήτηση των τελικών αιτιών είναι εντελώς άχρηστη στη φυσική»: Ο κόσμος δεν εκφράζει κανέναν ανθρωπινό σκοπό, κυβερνάται απλώς από τους φυσικούς νόμους για την εξακρίβωση των οποίων μπορούμε να καταβάλουμε τη μέγιστη προσπάθεια, αλλά οι οποίοι είναι αδιάφοροι στην ανθρώπινη προσπάθεια. Το σύμπαν είναι απέραντο, κρύο, απάνθρωπο και μηχανικό. Γι' αυτό ο Μπλαιζ Πασκάλ [Blaise Pascal], γράφοντας την εποχή της εμφάνισης αυτής της ριζικά μετασχηματισμένης κοσμοθεωρίας προς το τέλος της δεκαετίας του 1650, αναφέρει ότι «η αιώνια σιωπή του άπειρου διαστήματος με γεμίζει φόβο». Δηλαδή η *γνώση του άπειρου*, ανοικτού σύμπαντος του Κοπέρνικου και του Γαλιλαίου, χωρίς νόημα ή τελικό σκοπό, εμπνέει καθαρή ανησυχία σε όποιον στρέφεται προς το ζήτημα της *σοφίας*. Αυτό αποτελεί έκφραση της ιστορικής και πνευματικής εμπειρίας που είναι γνωστή ως *Διαφωτισμός*: μας έχει

απομείνει η βίωση ενός χάσματος μεταξύ του πεδίου της γνώσης και της σοφίας, της αλήθειας και του νοήματος, της θεωρίας και της πράξης, της αιτιώδους εξήγησης και της υπαρξιακής κατανόησης. Όπως ο Μαξ Βέμπερ [Max Weber] το εξέφρασε περίπου δυόμισι αιώνες αργότερα, η επιστημονική επανάσταση, στην αναμφισβήτητη αλήθειά της, οδήγησε στην απομάγευση της φύσης. Η φύση δεν είναι πλέον η εμφανής έκφραση κάποιας «παγκόσμιας ψυχής» στην οποία και οι άνθρωποι συμμετέχουν. Αντιθέτως, η φύση είναι καθαρή, απρόσωπη αντικειμενική «ύλη», που κυβερνάται από νόμους, αιτιωδώς εξηγήσιμους, αλλά είναι εντελώς αποκομμένη από τις ανθρώπινες προθέσεις.

Εάν τα πράγματα είναι έτσι, τότε το πρόβλημα για μας είναι σαφές: ενόψει της απομάγευσης, της απομυθοποίησης της φύσης που έχει επέλθει από την επιστημονική επανάσταση, βιώνουμε ένα χάσμα μεταξύ της γνώσης και της σοφίας που έχει ως συνέπεια την απογύμνωση της ζωής μας από νόημα. Το ερώτημα είναι: μπορεί η φύση, ή η ανθρώπινη υπόσταση, να επαναμαγικοποιηθεί κατά τέτοιο τρόπο που να αμβλύνει ή ακόμη και να εξαλείφει την απουσία νοήματος και να συλλαμβάνει τον αγαθό βίο κατά έναν εύλογο τρόπο; Το δίλημμα φαίνεται να είναι δυσεπίλυτο. Αφ' ενός, το φιλοσοφικό κόστος της επιστημονικής αλήθειας είναι η επιστημοκρατία, οπότε σε αυτή την περίπτωση γινόμαστε κτήνη. Αφ' ετέρου, η απόρριψη της επιστημοκρατίας μέσω ενός νέου εξανθρωπισμού του κόσμου οδηγεί στο σκοταδισμό, οπότε σε αυτή την περίπτωση γινόμαστε παράφρονες. Καμία πλευρά αυτής της εναλλακτικής λύσης δεν είναι ιδιαίτερα ελκυστική. Προς το τέλος αυτού του βιβλίου, θα προσπαθήσω και θα προτείνω μία μέση οδό.

Αλλά πώς, μπορεί δικαιολογημένα να ρωτήσετε, σχετίζονται όλα αυτά με την ηπειρωτική φιλοσοφία; Ο ισχυρισμός μου είναι πως ό,τι η φιλοσοφία πρέπει να αναλογιστεί σήμερα είναι αυτό το δίλημμα που απειλεί να μας μετατρέψει αφ' ενός σε κτήνη και αφ' ετέρου σε παράφρονες. Αυτό σημαίνει ότι το

ζήτημα της σοφίας και το σχετικό με αυτό ερώτημα για το νόημα της ζωής πρέπει τουλάχιστον να έρθουν πιο κοντά προς το κέντρο της φιλοσοφικής δραστηριότητας και να μην αντιμετωπίζονται με αδιαφορία, αμνηχανία ή ακόμη και περιφρόνηση. Η γοητεία ενός μεγάλου μέρους από αυτό που φέρει το όνομα ηπειρωτική φιλοσοφία, κατά την άποψή μου, είναι ότι προσπαθεί να ενοποιήσει ή να συσχετίσει ζητήματα γνώσης και σοφίας, φιλοσοφικής αλήθειας και υπαρξιακού νοήματος. Τα παραδείγματα είναι πολυάριθμα εδώ, αν σκεφτούμε τον Χέγκελ στην πάλη ζωής και θανάτου για αναγνώριση ως αναπόσπαστο μέρος της ανύψωσης στην απόλυτη γνώση· τον Νίτσε στο θάνατο του Θεού και την ανάγκη για επανεκτίμηση των αξιών· τον Καρλ Μαρξ στην αλλοτρίωση των ανθρώπων σε συνθήκες καπιταλισμού και την απαίτηση για έναν απελευθερωτικό και δίκαιο κοινωνικό μετασχηματισμό· τον Φρόυντ στην ασυνείδητη απώθηση που λαμβάνει χώρα στα όνειρα, τα στερία και τις παραδρομές της γλώσσας και για το τι αποκαλύπτει αυτό για τον ανρθολογισμό στον πυρήνα της νοητικής ζωής· τον Χάιντεγκερ [Martin Heidegger] στην αγωνία, τη νεκρωτική αδιαφορία της ανασθεντικής κοινωνικής ζωής και την ανάγκη για μία αυθεντική ύπαρξη· τον Σαρτρ [Jean-Paul Sartre] στην κακή πίστη, τη ναυτία και το άχρηστο αλλά απαραίτητο πάθος της ανθρώπινης ελευθερίας· τον Αλμπέρ Καμύ [Albert Camus] στο ζήτημα της αυτοκτονίας σε έναν κόσμο που καθίσταται παράλογος από το θάνατο του Θεού· τον Εμμανουέλ Λεβινάς [Emmanuel Levinas] στο τραύμα των άπειρων ευθυνών μας προς τους άλλους. Αυτός ο κατάλογος θα μπορούσε να επεκταθεί.

Απλά, η γοητεία της ηπειρωτικής φιλοσοφίας είναι ότι δείχνει πιο κοντά στην ουσία και στη λεπτομέρεια της ανθρώπινης ύπαρξης. Δείχνει πιο αληθινή στο δράμα της ζωής, στην ουσία των ανθρώπινων ελπίδων και φόβων και στους πολλούς μικρούς πόνους και στις χαρές στις οποίες η σάρκα μας είναι επιρρεπής. Φυσικά, αυτό δεν σημαίνει ότι τέτοιες ενασχολήσεις απουσιάζουν από την κυρίαρχη αγγλοαμερικανική ή ανα-



2. Frederico Zuccari (1540-1609), «Σοφία».

λυτική φιλοσοφία. Αν και θα ήταν σωστό να ειπωθεί, στο δικό μου πλαίσιο, ότι ένα μεγάλο μέρος της τελευταίας κυριαρχείται από το ζήτημα της γνώσης, που συλλαμβάνεται επιστημονικά ή φυσιοκρατικά, εις βάρος του ζητήματος της σοφίας, αυτό δεν θα εξηγούσε μία μορφή όπως ο Λούντβιχ Βίτγκενσταϊν [Ludwig Wittgenstein], για παράδειγμα, του οποίου η τεράστια γοητεία ως στοχαστή μπορεί να υποστηριχθεί ότι βασίζεται στον τρόπο με τον οποίο η φιλοσοφική αλήθεια συμβαδίζει με μία ορισμένη σύλληψη του υπαρξιακού νοήματος, με έναν ορισμένο τρόπο ζωής. Δηλαδή η εμπύκνωτική επιθυμία στο έργο του Βίτγκενσταϊν δείχνει να είναι θεραπευτική. Συνεπώς, ας δεχθούμε ότι η προσπάθεια να γεφυρωθεί το χάσμα μεταξύ γνώσης και σοφίας δεν είναι επαρκής όρος για να διακρίνουμε μεταξύ αναλυτικής και πειρωτικής φιλοσοφίας. Όμως δεν είναι αυτό το ζήτημα. Ο γενικός μου ισχυρισμός είναι ότι η απόπειρα να γεφυρωθεί αυτό το χάσμα οφείλει να είναι αναγκαίος όρος για όλο το φιλοσοφείν.



## Κεφάλαιο 2

# Προέλευση της ηπειρωτικής φιλοσοφίας. Από τον Καντ στο γερμανικό ιδεαλισμό

Στόχος των αμέσως επόμενων κεφαλαίων είναι ο προσδιορισμός της ηπειρωτικής φιλοσοφίας και στη συνέχεια η ανάδειξη αυτού που είναι χαρακτηριστικό και ενδιαφέρον γύρω από αυτή. Θα ήθελα να προσεγγίσω αυτόν το στόχο με δύο τρόπους: ιστορικά και συστηματικά. Τα κεφάλαια 2 και 3 θα εξετάσουν την ιστορική ανάπτυξη, ενώ στο κεφάλαιο 4 παρέχω μία περισσότερο επιχειρηματολογική, συστηματική εξήγηση της ηπειρωτικής φιλοσοφίας. Η ιδέα της συγγραφής της ιστορίας της φιλοσοφίας με μία συστηματική, επιχειρηματολογική πρόθεση είναι ένας πολύ κοινός τρόπος προσπέλασης στην ηπειρωτική παράδοση – από το αριστούργημα του Χέγκελ, *Φαινομενολογία του πνεύματος* (1807) και έκτοτε – ο οποίος ενοποιεί και τις δύο προσεγγίσεις. Η ίδια προσέγγιση συχνά υιοθετείται και σε περισσότερα σύγχρονα έργα, όπως το *Γνώση και διαφέρων* (1968) του Γιούργκεν Χάμπερμας [Jürgen Habermas], το *Ιστορία της τρέλας* (1961) του Φουκώ, και το *Περί γραμματολογίας* (1967) του Ντερντά. Προσέγγιση που είναι πολύ λιγότερο συνήθης στην αγγλοαμερικανική παράδοση.

Χούσερλ ή Καντ; Δύο τρόποι να αρχίσουμε με την ηπειρωτική φιλοσοφία

Θα αρχίσω με την εξέταση δύο διαφορετικών τρόπων διάκρισης της ηπειρωτικής από την αναλυτική φιλοσοφία. Κάποιος

Τι είναι ηπειρωτική φιλοσοφία;

Ο όρος Ηπειρωτική φιλοσοφία χαρακτηρίζει μία περίοδο 200 ετών στην ιστορία της φιλοσοφίας, που αρχίζει με τη δημοσίευση της κριτικής φιλοσοφίας του Καντ στη δεκαετία του 1780. Αυτό οδήγησε στα εξής βασικά κινήματα:

1. Γερμανικός ιδεαλισμός και ρομαντισμός και τα επακόλουθά του (Φίχτε, Σέλιγκ, Χέγκελ, Σλέγκελ και Νοβάλις, Σλάιερμαχερ, Σοπενάουερ).
2. Η κριτική της μεταφυσικής και οι «δάσκαλοι της υποψίας» (Φόουερμπαχ, Μαρξ, Νίτσε, Φρόυντ, Μπερξόν).
3. Γερμανόφωνη φαινομενολογία και υπαρξιστική φιλοσοφία (Χούσερλ, Μαξ Σέλερ, Καρλ Γιάσπερς, Χάιντεγκερ).
4. Γαλλική φαινομενολογία, εγελιανισμός και αντιεγελιανισμός (Κοζέβ, Σαρτρ, Μερλώ-Ποντύ, Λεβινάς, Μπαταίι, ντε Μποβουάρ).
5. Ερμηνευτική (Ντιλτάι, Γκάνταμερ, Ρικέρ).
6. Δυτικός μαρξισμός και Σχολή της Φρανκφούρτης (Λούκατς, Μπένγιαμιν, Χορκχάιμερ, Αντάρνο, Μαρκούζε, Χάμπερμας).
7. Γαλλικός δομισμός (Λεβί-Στρως, Λακάν, Αλτουσέρ), μεταδομισμός (Φουκώ, Ντερντά, Ντελέζ), μεταμυστεριανισμός (Λυοτάρ, Μποντριγιάρ) και φεμινισμός (Ιριγκαράι, Κρίστεβα).

θα μπορούσε να φαντασθεί ένα βιβλίο για την ηπειρωτική φιλοσοφία που θα τοποθετούσε την αρχή της ιστορίας της περίπου το 1900 με τη δημοσίευση των *Λογικών ερευνών* του Χούσερλ, έργο που ο Χάιντεγκερ αποκαλεί «σταθμό», αφού με αυτό αρχίζει η φαινομενολογική παράδοση. Μία τέτοια προσέγγιση θα είχε το πλεονέκτημα να υπενθυμίσει στους αναγνώ-

στες ότι η σύγχρονη διαίρεση (ή μήπως χάσμα;) μεταξύ αναλυτικής και ηπειρωτικής φιλοσοφίας αποτελεί ουσιαστικά διαίρεση μεταξύ των παραδόσεων που εμπνέονται από την επαναστατική φιλοσοφία της λογικής και της γλώσσας του Γκότλομπ Φρέγκε [Cottlob Frege] –όπως ο πρώιμος Βίτγκενσταϊν, ο βιεννέζικος λογικός θετικισμός και η αγγλοαμερικανική φιλοσοφία της γλώσσας– και εκείνων των παραδόσεων που προέρχονται από μία συχνά κριτική αναμέτρηση με τη φαινομενολογία του Χούσερλ – όπως ο υπαρξισμός και η αποδόμηση. Υπήρξε σημαντική επαφή μεταξύ Φρέγκε και Χούσερλ, και το 1894 ο Φρέγκε δημοσίευσε μία διεισδυτική κριτική για το πρώτο βιβλίο του Χούσερλ, *Φιλοσοφία της αριθμητικής* (1891), που είχε ως αποτέλεσμα τη μεταστροφή των απόψεων του Χούσερλ αναφορικά με τη σχέση λογικής και ψυχολογίας: δηλαδή, ότι η λογική δεν μπορεί, όπως ο πρώιμος Χούσερλ θεωρούσε, να αναχθεί στην ψυχολογία.

Φυσικά, το περίεργο γύρω από αυτές τις φαινομενικά αποκλινούσες παραδόσεις της αναλυτικής φιλοσοφίας και φαινομενολογίας είναι ότι έχουν μία κοινή κεντροευρωπαϊκή καταγωγή στο έργο του κατοικοεδρεύοντα στην Πράγα φιλοσόφου Μπέρναρντ Μπολτζάνο [Bernard Bolzano] και του Φραντς Μπρεντάνο [Franz Brentano], ο οποίος ήταν καθηγητής στη Βιέννη και του οποίου φοιτητής ήταν ο νεαρός Ζίγκμουντ Φρόυντ [Sigmund Freud]. Εν συντομία, ο Φρέγκε και ο Χούσερλ δανείστηκαν από τον Μπολτζάνο την ιδέα ότι οι σκέψεις δεν είναι υποκειμενικές νοητικές εμπειρίες, αλλά έχουν ένα αντικειμενικό περιεχόμενο που δύναται να αναλυθεί. Αντιθέτως δανείζονται από τον Φραντς Μπρεντάνο τη θέση της αποβλεπτικότητας: δηλαδή ότι κάθε σκέψη κατευθύνεται σε αντικείμενα του κόσμου και δεν είναι κλειδωμένη σε κάποιο ερμάριο της συνείδησης. Αυτές οι δύο ιδέες τροφοδότησαν την απόρριψη του σκεπτικισμού, του σχετικισμού και του αποκαλούμενου «ψυχολογισμού», άποψη που αναπτύχθηκε στη Γερμανία στις αρχές του 19ου αιώνα και πρέσβευε ότι όλα τα λογικά και φιλοσοφικά προβλήματα ανάγονται σε ψυχο-

λογικούς μηχανισμούς. Ο Χούσερλ ήταν προσκολλημένος σε μία ψυχολογική θεώρηση της λογικής και της αριθμητικής έως ότου πείστηκε από τον Φρέγκε ότι τα πράγματα ήταν διαφορετικά. Η κριτική του ψυχολογισμού και η κατηγορηματική απόρριψη οποιασδήποτε προσπάθειας να αναχθεί η φιλοσοφία στην εμπειρική επιστήμη είναι τα στοιχεία που ενώνουν τη φιλοσοφία της γλώσσας του Φρέγκε και τη φαινομενολογία του Χούσερλ. Συνεπώς, σύμφωνα με αυτή τη θεώρηση, η αναλυτική φιλοσοφία και η ηπειρωτική φιλοσοφία έχουν το ίδιο ιστορικό σημείο αφετηρίας, έχουν και οι δύο παρεμφερή γεωγραφική πηγή στη γερμανόφωνη Κεντρική Ευρώπη, και μοιράζονται έναν κοινό φιλοσοφικό εχθρό. Ο μόνος τρόπος για την αποκατάστη της επικοινωνίας μεταξύ των φιλοσόφων είναι η επιστροφή στο ιστορικό και εννοιολογικό σημείο απόκλισης των παραδόσεων. Αυτή είναι η στρατηγική του Μάικλ Ντάμετ [Michael Dummett] στο σημαντικό βιβλίο του *Η προέλευση της αναλυτικής φιλοσοφίας* (1993). Ο Ντάμετ αφηγείται την ιστορία της αναλυτικής φιλοσοφίας από τον Φρέγκε και μετά με την αξιέπαινη φιλοδοξία ότι μία σαφέστερη κατανόηση του φιλοσοφικού πάρελθόντος θα αποτελέσει προϋπόθεση για κάποιο είδος αμοιβαίας κατανόησης μεταξύ των σύγχρονων φιλοσόφων. Η σύγχρονη κατάσταση περιγράφεται από τον Ντάμετ με τους καταλλήλως ζοφερούς όρους:

Δεν σκοπεύω να ισχυριστώ ότι η φιλοσοφία στις δύο παραδόσεις είναι βασικά η ίδια· προφανώς αυτό θα ήταν γελοίο. Μπορούμε να αποκαταστήσουμε την επικοινωνία μόνο αν επιστρέψουμε στο σημείο της απόκλισης. Δεν υπάρχει κανένα αποτέλεσμα σήμερα να φωνάζουμε έχοντας το χάσμα ανάμεσά μας. Είναι πασιφανές ότι οι φιλόσοφοι δεν θα συμφωνήσουν ποτέ. Είναι κρίμα, εντούτοις, να μη συζητούν μεταξύ τους ή να μην κατανοούν ο ένας τον άλλο. Είναι δύσκολο να επιτευχθεί μία τέτοια κατανόηση, επειδή αν πιστεύεις ότι οι άνθρωποι έχουν πάρει λάθος δρόμο, μπορεί να μην έχεις ιδιαίτερη επιθυμία να συνομιλήσεις μαζί τους ή να μπεις στον

κόπο να κρίνεις τις απόψεις τους. Έχουμε φθάσει στο σημείο να δίνουμε την εντύπωση πως εργαζόμαστε σε διαφορετικά αντικείμενα.

Με αυτή τη μορφή, το σύγχρονο φιλοσοφικό πλαίσιο αντιπαράβalletai με εκείνο των αρχών του 20ού αιώνα με έναν εξαιρετικά δυσμενή τρόπο. Ο Ντάμετ γράφει:

Ο Φρέγκε ήταν ο παππούς της αναλυτικής φιλοσοφίας, ο Χούσερλ ο ιδρυτής της φαινομενολογικής σχολής, δύο ριζικά διαφορετικών φιλοσοφικών κινήματων. Το 1903, για παράδειγμα, πώς θα είχαν φανερί σε οποιονδήποτε Γερμανό φοιτητή της φιλοσοφίας που γνώριζε το έργο και των δύο; Όχι, βέβαια, ως δύο στοχαστές με ουσιαστικά αντιτιθέμενες απόψεις: μάλλον με αξιοσημείωτα κοντινό προσανατολισμό, παρά τη μερική απόκλιση των ενδιαφερόντων τους.

Ο Ντάμετ στη συνέχεια, με έναν ενδιαφέροντα τρόπο, παρομοιάζει τον Φρέγκε και τον Χούσερλ με τον Ρήνο και τον Δούναβη, «οι οποίοι ξεπροβάλλουν αρκετά κοντά ο ένας με τον άλλο και για ένα διάστημα ακολουθούν περίπου παράλληλη πορεία, μόνο όμως για να αποκλίνουν στη συνέχεια προς εντελώς διαφορετικές κατευθύνσεις και να εκβάλουν σε διαφορετικές θάλασσες». Αν και είναι σαφές, για τον Ντάμετ τουλάχιστον, ότι ο Ρήνος του Φρέγκε αποτελεί την ορθή πορεία του στοχασμού (ενώ ο Δούναβης του Χούσερλ εκβάλλει στην ιδεαλιστική Μαύρη Θάλασσα της ηπειρωτικής παράδοσης), αυτή είναι μία διδακτική και υποδηλωτική εικόνα που μάλλον επιτυχημένα αποσταθεροποιεί τη διάκριση ανάμεσα στις φιλοσοφικές παραδόσεις.

Η στρατηγική του Ντάμετ είναι ενδιαφέρουσα, και θα τη χρησιμοποιήσω ανεπιφύλακτα στο κεφάλαιο 6, όπου πραγματεύομαι τη σύγκρουση ανάμεσα στις επιστημονικές και στις ερμηνευτικές συλλήψεις του κόσμου: δηλαδή ένας τρόπος επίτευξης της αμοιβαίας κατανόησης μεταξύ των ανταρτών αυτής

της σύγκρουσης είναι μέσω της αναγωγής της στη φιλοσοφική πηγή της, στην αντιπαράθεση μεταξύ Χάιντεγκερ και Κάρναπ. Εντούτοις –και αυτός είναι ο δεύτερος τρόπος να διακρίνουμε τις παραδόσεις– εάν επιθυμούμε να κατανοήσουμε τη φύση της φιλοσοφίας στην ηπειρωτική παράδοση, πιστεύω ότι είναι απαραίτητο να αρχίσουμε με τον Καντ, ο οποίος, όπως ανέφερα παραπάνω, είναι η τελευταία σπουδαία μορφή, κοινή και για την αναλυτική και για την ηπειρωτική φιλοσοφία και αυτός που αναγγέλλει το χάρισμό των δρόμων τους. Πρωτίστως, υπάρχουν δύο μάλλον απλοί λόγοι για να αρχίσουμε με τον Καντ παρά με τον Χούσερλ: κατ' αρχάς, οι εξελίξεις στην ηπειρωτική φιλοσοφία τον 20ό αιώνα είναι κατά κύριο λόγο ακατανόητες χωρίς αναφορά στους προδρόμους τους του 19ου αιώνα, ειδικά τους Χέγκελ, Μαρξ και Νίτσε. Αυτό ισχύει κυρίως στην περίπτωση της γαλλικής φιλοσοφίας από τη δεκαετία του 1930 και μετά, η οποία θα μπορούσε κάλλιστα να περιγραφεί στη βάση μιας σειράς επιστροφών στον Χέγκελ (στο έργο του Αλεξάντρ Κοζέβ και στον πρώιμο Ζαν-Πολ Σαρτρ), στον Νίτσε (στον Μισέλ Φουκώ και στον Ζιλ Ντελέζ) ή στον Μαρξ (στον Λουί Αλτουσέρ). Δεύτερον, η ιστορία της μη αγγλόφωνης φιλοσοφίας του 19ου αιώνα, στη Μεγάλη Βρετανία τουλάχιστον, υποαντιπροσωπεύεται αξιοθρήνητα στα προπτυχιακά προγράμματα σπουδών, στα οποία είναι δυνατό να πάρεις πτυχίο στη φιλοσοφία χωρίς να έχεις διαβάσει αρκετή, αν μη τι άλλο, γερμανόφωνη φιλοσοφία από τον Καντ μέχρι τον Φρέγκε. Επομένως υπάρχει ακόμη ανάγκη να προσπαθήσουμε να καλύψουμε αυτό το κενό.

## Δύο τρόποι ανάγνωσης του Καντ

Μεγάλο μέρος της διαφοράς μεταξύ αναλυτικής και ηπειρωτικής φιλοσοφίας εξαρτάται απλώς από το πώς κάποιος διαβάζει Καντ αλλά και πόσο Καντ διαβάζει. Δηλαδή, κατά πόσο κάποιος ασχολείται αποκλειστικά με τα επιστημολογικά ζητήματα της Πρώτης κριτικής ή *Κριτικής του καθαρού λόγου* (1781), ή με τις σπουδαιότερες ουστηματικές φιλοδοξίες της Τρίτης

Κριτικής ή *Κριτικής της κριτικής δύναμης* (1790). Θα ήθελα να εμβαθύνω σε αυτή τη σκέψη λίγο περισσότερο.

Εάν κάποιος εστιάζει στην Πρώτη κριτική, τότε συνήθως ασχολείται με την επιτυχία του επιχειρήματος της υπερβατολογικής παραγωγής: εδώ ο Καντ προσπαθεί να δείξει ότι προϋπόθεση της εμπειρίας των αντικειμένων είναι οι λειτουργίες αυτού που αποκαλεί «κατηγορίες του νου» και άρα ένα ανθρώπινο υποκείμενο που νοεί, δηλαδή ενοποιεί το συγκεκριμένο χαρακτήρα της αντιληπτικής εμπειρίας βάσει των εννοιών. Κατά συνέπεια, σύμφωνα με τον Καντ, «τα αντικείμενα συμμορφώνονται στις έννοιες και όχι οι έννοιες στα αντικείμενα». Σε μία τέτοια ανάγνωση του Καντ ανακύπτει το ερώτημα κατά πόσο αυτός παρέχει επιτυχώς μία έγκυρη βάση ή θεμέλιο για την εμπειρική γνώση και αντιμετωπίζει την πρόκληση του σκεπτικισμού του Ντέιβιντ Χιουμ [David Hume]. Ο Καντ υποστήριξε ότι ο Χιουμ τον ξύπνησε από το «δογματικό ύπνο» δείχνοντάς του ότι εάν πάρουμε την πρόκληση του σκεπτικισμού σοβαρά, τότε δεν μπορούμε ποτέ να είμαστε βέβαιοι εάν οι έννοιές μας, δεδομένου ότι βασίζονται σε φευγαλέα αισθήματα και εντυπώσεις, αντιστοιχούν επαρκώς στα αντικείμενα καθεαυτά και παράγουν γνώση. Η απάντηση του Καντ είναι να αναστρέψει το όλο ζήτημα αναγνωρίζοντας ότι, αν και δεν μπορούμε ποτέ να γνωρίσουμε τα πράγματα-καθεαυτά, τα αντικείμενα των παραστάσεών μας συμμορφώνονται με τις έννοιες που έχουμε γι' αυτά ώστε να παρέχεται η δυνατότητα για επαρκή γνώση. Πρόκειται γι' αυτή την αντιστροφή που ο Καντ αποκαλεί «κοπερνίκεια στροφή» στη φιλοσοφία. Ο εμπειρικός κόσμος είναι όντως πραγματικός για μας, αλλά προκειμένου να εξηγήσουμε το πώς κατανοούμε τον κόσμο πρέπει να προϋποθέσουμε λογικά, ή στη γλώσσα του Καντ «υπερβατολογικά», ένα υποκείμενο ή μία συνείδηση που ενώνει τις εποπτείες βάσει των εννοιών. Αυτό είναι το γενικό περίγραμμα της θέσης που καλείται «υπερβατολογικός ιδεαλισμός», θέση που ο Καντ θεωρεί ότι είναι σύμφωνη με τον εμπειρικό ρεαλισμό. Μέσα από αυτό το πρίσμα, η σημαντική φιλοσοφική συμβολή του



### Immanuel Kant.

geb. d. 22. Apr. 1724 zu Königsberg in Preußen, gest. d. 12. Febr. 1804 ebenda.

Der Königsberger Weltweise; Begründer einer neuen philosophischen Aera; voll tiefer Natur-Wissenschaften und Geschichtskenntnis. Er sieht in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ dieser ihre Grenze und beweist, daß metaphysisches Wissen, also jede Speculation über Wissensfreiheit Unsterblichkeit und Gott, unmöglich sei, gelangt aber zu diesen höchsten Ideen auf dem Gebiete der Sittlichkeit durch den praktischen Gebrauch der reinen Vernunft in Auffindung der ihr erfahrungsgemäß zugehörigen Sittengesetze, und der Folgerungen daraus. In seinen Hauptwerken treten und Schwerverständlich, ist er in seinen sonstigen Schriften, wie es auch sein freier begeisteter Vortrag war, lebendig, voll Witz und Laune.

3. Χαλκογραφία του Ιμάνουελ Καντ (1724-1804).

Καντ είναι στην επιστημολογία και, συνεκδοχικά, στη φιλοσοφία της επιστήμης. Πράγματι, με αυτό τον τρόπο ο Καντ διαβάστηκε κατά κόρον από τη σχολή των νεοκαντιανών που εξουσίαζε τη γερμανική και γαλλική ακαδημαϊκή φιλοσοφία ανάμεσα στα 1890 και στα τέλη της δεκαετίας του 1920. Αυτή η επιστημολογική ανάγνωση του Καντ στο έργο του Πίτερ Στρώσον [Peter Strawson] και άλλων εξουσίαζε την αγγλοαμερικανική πρόσληψη του Καντ μέχρι πρόσφατα.

Εντούτοις, η φιλοδοξία της Τρίτης κριτικής είναι μάλλον διαφορετική. Ο Καντ επιχειρεί να κατασκευάσει μία γέφυρα μεταξύ της διάνοιας (της περιοχής της επιστημολογίας της οποίας μέλημα είναι η γνώση της φύσης) και του Λόγου (της περιοχής της ηθικής της οποίας μέλημα είναι η ελευθερία), μέσω μιας κριτικής της κριτικής δύναμης. Η κριτική δύναμη θα ήταν ο διαμεσολαβητής μεταξύ των περιοχών της φύσης και της ελευθερίας και θα εναρμόνιζε τα στοιχεία της κριτικής φιλοσοφίας σε ένα σύστημα. Εάν κάποιος ακολουθήσει αυτή τη διαδρομή, τότε φλέγον ζήτημα της φιλοσοφίας του Καντ καθίσταται η ευλογοφάνεια της σχέσης του καθαρού και πρακτικού λόγου, της φύσης και της ελευθερίας, ή της ενότητας της θεωρίας και της πράξης. Όπως θα δούμε παρακάτω, αυτή είναι ακριβώς η διαδρομή που ακολουθείται από το γερμανικό ιδεαλισμό στους Φίχτε, Φ. Β. Γ. Σέλλινγκ [W. J. Schelling], Χέγκελ, και τον πρώιμο γερμανικό ρομαντισμό στον Φρήντριχ Σλέγκελ [Friedrich Schlegel] και στον Νοβάλις [Novalis]. Αναμφισβήτητα, αυτή είναι η διαδρομή που η ηπειρωτική φιλοσοφία έχει ακολουθήσει έκτοτε.

Καντ και Χάμαν – η κριτική του καθαρού λόγου και η ανάγκη για μία μετακριτική αυτής της καθαρότητας

Θα προσπαθήσω να εξηγήσω πώς φθάνουμε από τον Καντ στο γερμανικό ιδεαλισμό με περισσότερες λεπτομέρειες, επιχειρώντας να αναδημιουργήσω μερικώς το πλαίσιο εμφάνισης της

μετακαντιανής φιλοσοφίας. Ολόκληρο το πρόγραμμα του γερμανικού Διαφωτισμού (*Aufklärung*), που βασιζόταν στην κυριαρχία του λόγου, υπέστη ένα είδος εσωτερικής κατάρρευσης. Το πρόβλημα μπορεί να περιγραφεί απλά: η κυριαρχία του λόγου συνίσταται στον ισχυρισμό ότι ο λόγος μπορεί να κρίνει όλες τις πεπειθήσεις μας. Όπως ο Καντ γράφει στην εισαγωγή της πρώτης έκδοσης της Πρώτης κριτικής:

Η εποχή μας είναι η καθαυτό εποχή της κριτικής, στην οποία πρέπει να υποβάλλονται τα πάντα. Η θρησκεία προβάλλοντας την αγιότητά της και η νομοθεσία τη μεγαλειότητά της ζητούν συνήθως να της ξεφύγουν. Με αυτό όμως προκαλούν δικαιολογημένη υποψία εναντίον τους.

Αλλά εάν αυτό είναι αληθές –εάν ο λόγος μπορεί να κρίνει τα πάντα– τότε, σίγουρα, πρέπει επίσης να κρίνει τον εαυτό του. Επομένως, πρέπει να υπάρξει μία *μετακριτική* της κριτικής για να είναι η κριτική αληθινά αποτελεσματική. Αυτή είναι η άποψη του Γιόχαν Γκέοργκ Χάμαν [Johann Georg Hamann], συντοπίτη του Καντ στο Κένιξμπεργκ, ο οποίος είχε τη μεγαλύτερη επιρροή από τους πρώιμους κριτικούς του και επινόησε την έννοια *Metakritik*, έναν πολύ κοινό ακόμη όρο στη γερμανική φιλοσοφία. Εάν ο Καντ αντιπροσωπεύει και προσπαθεί να υπερασπίσει τον ορθολογισμό του Διαφωτισμού, τότε ο Χάμαν είναι η φωνή του αντι-Διαφωτισμού που θα ωρίμαζε στα αισθητικά και πολιτισμικά κινήματα του *Sturm und Drang* (Θύελλα και ορμή) και του πρώιμου γερμανικού ρομαντισμού. Ο Χάμαν υποβλήθηκε σε ένα δραματικό θρησκευτικό προσπλυτισμό μετά από κάποιες ενδιαφέρουσες ομοφυλοφιλικές περιπέτειες κατά τη διάρκεια ενός αποτυχημένου επιχειρηματικού ταξιδιού στο Λονδίνο το 1758. Η περιγραφή της επακόλουθης σχέσης του Χάμαν με τον Καντ, όταν ο τελευταίος προσελήφθη από τον πρώην εργοδότη του Χάμαν στη Ρίγα για να επαναφέρει τον αναγεννημένο λάτρη της θρησκείας στο δρόμο του λόγου, θα μπορούσε να αποτελεί το περιεχόμενο των καλύτερων ιστορικών μυθιστορημάτων.

Όμως, ξεφεύγω. Το 1784 ο Χάμαν έγραψε τη *Μετακριτική της καθαρολογίας του λόγου*, όπου επέκρινε τον Καντ για φορμαλισμό, δηλαδή για την υπερτίμησή του του τυπικού χαρακτήρα της γνώσης και για την πεποίθησή του ότι ο λόγος θα μπορούσε να διαχωριστεί από την εμπειρία, το a priori θα μπορούσε να διαχωριστεί από το a posteriori. Η κριτική του Χάμαν προαναγγέλλει αυτή του φίλου του, και για πολύ καιρό συγκατοίκου του, Φρήντριχ Χάινριχ Γιακόμπι [Freidrich Heinrich Jacobi], καθώς επίσης και αυτή του Χέγκελ, και έχει την ακόλουθη μορφή: η κριτική φιλοσοφία του Καντ αναλύεται σε μία σειρά φαύλων δυϊσμών (μορφή εναντίον περιεχομένου, αισθητικότητα εναντίον νόησης, λόγος εναντίον εμπειρίας, φύση εναντίον ελευθερίας, το καθαρό εναντίον του πρακτικού, και ούτω καθεξής) και η πρωτοκαθεδρία του πρακτικού λόγου είναι απλώς κενός φορμαλισμός του αφηρημένου καθήκοντος. Για τον Χάμαν, σε μία άλλη παράξενη πρόβλεψη των μετέπειτα φιλοσοφικών εξελίξεων, δηλαδή της γλωσσικής στροφής, ο διαχωρισμός μεταξύ Λόγου και εμπειρίας, ή μορφής και περιεχομένου, είναι αδύνατος, επειδή η σκέψη εξαρτάται από τη γλώσσα, η οποία είναι, φυσικά, ένα μείγμα και των δύο. Πού ακριβώς τραβάτε τη διαχωριστική γραμμή μεταξύ εννοιών και εποπτειών στην πραγματική χρήση της γλώσσας; Ο Χάμαν γράφει ότι «όχι μόνο ολόκληρη η ικανότητα του σκέπτεσθαι εδράζεται στη γλώσσα... αλλά η γλώσσα βρίσκεται επίσης στο μέσον της παρανόησης του Λόγου με τον εαυτό του».

Έτσι, εάν πρέπει ο Λόγος να ασκεί κριτική στα πάντα, θα πρέπει επίσης να υπάρχει μία μετακριτική του Λόγου. Όμως, εάν ισχύει αυτό, τότε τι εμποδίζει αυτή τη μετακριτική από το να καταστεί σκεπτικισμός, και μάλιστα ριζικός και ολοκληρωτικός σκεπτικισμός; Όπως ο Φρέντερικ Μπάιζερ [Frederick Beiser] παρατηρεί, «ένας εφιάλτης προβάλλει: η αυτοκριτική του Λόγου καταλήγει στο μηδενισμό, στην αμφιβολία για την ύπαρξη των πάντων. Αυτός ο φόβος ήταν η ουσία της κρίσης της *Aufklärung*». Όπως θα ισχυριστώ παρακάτω, η έννοια του μηδενισμού επιτρέπει κατά τον καλύτερο τρόπο σε κάποιον να



*Johann Georg Hamann*

4. Πορτρέτο του Γιόχαν Γκέοργκ Χάμαν (1730-88).

διακρίνει την αναλυτική και την πειρωτική φιλοσοφία. Αυτό το ζήτημα βρισκόταν στον πυρήνα δύο σημαντικών συγκρούσεων προς το τέλος του 18ου αιώνα στη Γερμανία, και ο Γιακόμπ ήταν στο κέντρο και των δύο: της πανθειστικής σύγκρουσης και της αθεϊστικής σύγκρουσης.

## Η πανθειστική και η αθεϊστική σύγκρουση - οι θέσεις του Γιακόμπι

Η πανθειστική σύγκρουση άρχισε με τη δημοσίευση των *Επιστολών για τη θεωρία του Σπινόζα* του Γιακόμπι το 1785, που ήταν η αλληλογραφία του με τον Μωσά Μέντελσον [Moses Mendelssohn] σχετικά με τη συγκλονιστική ύστερη ομολογία αποδοχής της φιλοσοφίας του Σπινόζα από τον Γ. Ε. Λέσινγκ [G. E. Lessing]. Οι περισσότερες από τις μεγαλύτερες διάνοιες εκείνης της εποχής συμμετείχαν σε αυτή τη σύγκρουση, συμπεριλαμβανομένων των Μέντελσον, Καντ, Γιόχαν Χέρντερ [Johann Herder], Γιόχαν Βόλφγκαγκ φον Γκαίτε [Johann Wolfgang von Goethe] και Χάμαν. Ο Μπαρούχ ντε Σπινόζα [Baruch de Spinoza] διακωμωδείτο μέχρι τη στιγμή αυτής της σύγκρουσης ως κάποιο είδος λογοκρατικού πανθειστή ή, χειρότερα, ως ένας σατανικός άθεος. Επίπτωση αυτής της σύγκρουσης ήταν να θεθεί τέλος σε αυτή τη διακωμώδηση, που κορυφώνεται στην περιγραφή του Σπινόζα από τον Νοβάλις ως «*Gott vertrunkene Mensch*» («ο έμμονα προσκολλημένος στον Θεό άνθρωπος»), χωρίς όμως αυτό να ήταν το πραγματικό ζήτημα που διακυβευόταν. Ο Γιακόμπι χρησιμοποιεί την αποδοχή του Σπινόζα από τον Λέσινγκ για να παράσχει μία διεισδυτική κριτική του Διαφωτισμού. Το επιχείρημα του Γιακόμπι είναι, κατ' αρχάς, ότι η φιλοσοφία του Σπινόζα αποτελεί το ιδεώδες του ορθολογισμού, και επιπλέον ότι ο τελευταίος, εάν υιοθετηθεί με συνέπεια, οδηγεί στον αθεϊσμό. Έτσι, ενάντια στον Καντ, τον *Aufklärer*, ο Λόγος οδηγεί στην κατάρρευση οποιασδήποτε βάσης για θρησκευτική πίστη ή ηθική ζωή. Εάν είναι έτσι, προσθέτει ο Γιακόμπι, τότε μας απομένει μία σαφής, και μάλλον απόλυτη, επιλο-

γή: ή να αγκαλιάσουμε το λογικό αθεϊσμό του Διαφωτισμού ή να τον απορρίψουμε μέσω ενός άλογου άλματος πίστης. Ο Γιακόμπι εμπνέεται γι' αυτό από την ανάγνωση του Πασκάλ για τον οποίο «τίποτα δεν είναι τόσο συνεπές με το λόγο όσο η ίδια η άρνηση του λόγου». Δηλαδή, η ορθή άσκηση του λόγου σταματά στο σημείο που πρέπει να αναγνωρίσουμε αυτό που κείται πέρα από αυτόν: την περιοχή της πίστης. Η εκδοχή του Γιακόμπι για το στοίχημα του Πασκάλ ήταν επίσης καθοριστική για έναν άλλον μεταγενέστερο θρησκευτικό επικριτή του κοσμικού ορθολογισμού, τον Σάιρεν Κίρκεγκωρ [Søren Kierkegaard]. Το ζήτημα της θέσης του Λόγου και της ορθολογικότητας εναντίον της ανορθολογικότητας ενός μεγάλου μέρους της ανθρώπινης ύπαρξης αποτελεί σύγκρουση που βρίσκεται στον πυρήνα των διαφωνιών στην πειρωτική παράδοση μέχρι και τις μέρες μας, παραδείγματος χάριν, στη διαμάχη νεωτερικότητας/μετανεωτερικότητας που καθόρισε μεγάλο μέρος της δεκαετίας του 1980 και των αρχών της δεκαετίας του 1990. Ο Μπαίξερ ορθώς συμπεραίνει πως «δεν είναι υπερβολή να υποστηριχθεί ότι αυτή η διαμάχη ανέδειξε ένα από τα καθοριστικά ζητήματα ολοκλήρης της πειρωτικής παράδοσης, το πρόβλημα της κυριαρχίας του Λόγου. Η αποκαλούμενη "μετανεωτερική δυσχέρεια", πραγματικά άρχισε, τότε, το 1786».

Το άλλο ζήτημα που καθορίζει την πορεία της πειρωτικής φιλοσοφίας είναι η αθεϊστική σύγκρουση, η οποία άρχισε το 1798 και οδήγησε το 1799 στην απομάκρυνση του Φίχτε από την έδρα της φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο της Ιένας με την κατηγορία του αθεϊσμού. Η καταγωγή αυτής της σύγκρουσης βρίσκεται στη δημοσίευση διαφόρων ανώνυμων φυλλαδίων το 1798, τα οποία ακολούθησαν τη δημοσίευση άρθρων σε περιοδικά από τον Φίχτε και τον ελάχιστο γνωστό σήμερα Φρίντριχ Φόρμπεργκ [Friedrich C. Forberg] για τη θέση της θρησκείας και των ηθών. Η ιστορία της εκδίωξης του Φίχτε αποτελεί μία μάλλον άθλια και θλιβερή υπόθεση, που μπορεί να συγκριθεί με την αθεϊστική σύγκρουση του Μπέρτραντ Ράσελ [Bertrand



5. Πορτρέτο του Φρήντριχ Χάινριχ Γιακόμπι (1743-1819).



6. Emil Doeberling, φανταστικό γεύμα στην οικία του Καντ, με τον Χάιμαν, τον Γιακόμπι και άλλους (1801).



Russell] στη Νέα Υόρκη το 1940, ο οποίος δεν ανέλαβε τη θέση του στο City College της Νέας Υόρκης εξαιτίας μιας εκστρατείας σπύλων του ονόματός του που διεξήχθη εναντίον του για το δεδηλωμένο του αθεϊσμό και τις φιλελεύθερες απόψεις του περί σεξουαλικών ηθών. Ο Τζόζεφ Γκόλντσταϊν [Joseph Goldstein], πληρεξούσιος δικηγόρος της κας Τζην Κέυ [Jean Kay], που ηγείτο της εκστρατείας εναντίον του Ράσελ, τον περιέγραψε ως «ακόλαστο, φιλήδονο, λάγνο, αφροδισιαστή, ερωτομανή, ερωτιστή, ασεβή, στενόμυαλο, ψεύτη και πθικά αξιόμημπο». Πραγματικό εγκώμιο! Αλλά οι φιλόσοφοι από τον καιρό του Σωκράτη καταδικάζονται για διαφθορά των ηθών της νεολαίας. Τώρα, αν και η Ιένα στα 1790 δεν ήταν ακριβώς Μανχάταν της δεκαετίας του 1940, δεν πρέπει να μας διαφεύγει ότι ήταν φιλοσοφικό κέντρο της διανοητικής ζωής στη Γερμανία αυτή την περίοδο, κατοικία πολλών από τις μεγαλύτερες διάνοιες της εποχής [Φίχτε, αδελφοί Σλέγκελ, Νοβάλις, Σέλλινγκ] και χόαη από την οποία γεννήθηκε ο πρώιμος γερμανικός ρομαντισμός ή ρομαντισμός της Ιένας.

Αν και οι ιστορικές λεπτομέρειες της διαμάχης είναι ενδιαφέρουσες και ελαφρώς καταθλιπτικές, καθίσταται ωστόσο φιλοσοφικά ουσιαστική όταν ο Γιακόμπ συμμετέχει σε αυτή το 1799 με την *Επιστολή στον Φίχτε*. Σε αυτό το κείμενο, υπάρχει η πρώτη φιλοσοφική χρήση της έννοιας του *μηδενισμού*. Για τον Γιακόμπ, με απλά λόγια, η θέση του Φίχτε, γνωστή ως *φικτεϊκός* ιδεαλισμός, είναι *μηδενισμός*. Το τι εννοεί με αυτό πρέπει να γίνει κατανοητό σε σχέση με τα αμφιλεγόμενα αποτελέσματα της καντιανής κριτικής για την παραδοσιακή μεταφυσική, κριτική που οκιαγραφήθηκε παραπάνω, και όχι μόνο αρνήθηκε στους ανθρώπους τη γνωστική πρόσβαση στα αναπόδεια αντικείμενα της κλασικής μεταφυσικής (ο Θεός, η ψυχή), αλλά και αφείρεσε τη δυνατότητα γνώσης τόσο των πραγμάτων-καθεαυτά όσο και αυτού που ο Καντ περιέγραψε ως «νοούμενο» θεμέλιο του εαυτού, χωρίς φαινομενική παρουσία. Η βασική θέση του Γιακόμπ είναι ότι η επαναδιαπραγμάτευση του καντιανού υπερβατολογικού ιδεαλισμού από τον Φίχτε

οδηγεί σε έναν αποδυναμωμένο *εγωτισμό* που δεν έχει καμία γνώση των αντικειμένων ή υποκειμένων καθεαυτά. Είναι μηδενιστική, επειδή δεν επιτρέπει την ύπαρξη κανενός πράγματος έξω και πέρα από το εγώ, και το ίδιο το εγώ δεν είναι παρά προϊόν της «ελεύθερης δύναμης της φαντασίας». Ο Γιακόμπ διαμαρτύρεται σε ένα εντυπωσιακό απόσπασμα:

Εάν το ανώτερο που μπορώ να στοχαστώ, αυτό που μπορώ να συλλογιστώ, είναι το κενό και καθαρό, γυμνό και απλό εγώ μου, με την αυτονομία και την ελευθερία του: τότε ο λογικός αυτοσυλλογισμός μου, τότε η ορθολογικότητα είναι για μένα κατάρρα – ελεεινολογώ την ύπαρξή μου.

Ενάντια σε αυτό που αντιλαμβάνεται ως μονισμό του *φικτεϊκού* ιδεαλισμού, ο Γιακόμπ υποστηρίζει μία μορφή φιλοσοφικού *δυϊσμού*, όπου πέρα από τη φιλοσοφική ενασχόληση με την αλήθεια [*die Wahrheit*] βρίσκεται η σφαίρα του *αληθούς* [*das Wahre*], το οποίο είναι προσιτό μόνο στην πίστη ή την καρδιά. Για άλλη μία φορά, η κριτική του Φίχτε από τον Γιακόμπ θυμίζει έντονα την κριτική του Ντεκάρτ από τον Πασκάλ, όπου ο *μηδενισμός* είναι η κατηγορία που εκτοξεύεται από μία χριστιανική κοσμοαντίληψη εναντίον ενός εκκοσμικευμένου ορθολογισμού. Κατά συνέπεια, η υπαρξιακή επιλογή με την οποία είμαστε αντιμέτωποι και δεν μπορεί να αποδειχθεί λογικά, αλλά πάνω στην οποία πρέπει να στοιχηματίσουμε, είναι ανάμεσα στο *φικτεϊκό* ιδεαλισμό, που είναι *μηδενιστικός*, επειδή δεν προσφέρει γνώση έξω από τις προβολές του εγώ, και το *δυϊσμό* του Γιακόμπ, που ο ίδιος τον περιγράφει αυτοχλευαστικά ως «*χιμαιρισμό*», επειδή υποστηρίζει ότι ο Θεός είναι η ουσία του λόγου χωρίς να είναι σε θέση να το καταδείξει αυτό λογικά. Ο Γιακόμπ ολοκληρώνει:

Αλλά ο άνθρωπος έχει μία τέτοια επιλογή, την εξής μία: Μηδέν ή Θεός. Επιλέγοντας το μηδέν, καθιστά τον εαυτό του Θεό· δηλαδή καθιστά Θεό μία φαινομενικότητα, επειδή, αν δεν υπάρχει Θεός, ο άνθρωπος και όλα αυτά που τον περι-

βάλλουν είναι αδύνατο να είναι κάτι άλλο παρά μία φαινομενικότητα. Επαναλαμβάνω: ο Θεός είναι, και είναι έξω από μένα, μία ζωντανή ύπαρξη, που υπάρχει καθεαυτή, ή εγώ είμαι Θεός. Δεν υπάρχει άλλη επιλογή.

Αρνούμενοι τον Θεό διακινδυνεύουμε να μετατρέψουμε τον άνθρωπο σε Θεό. Δηλαδή υπάρχει ένας προμηθεϊκός πειρασμός στον καντιανό και φικτεϊκό ιδεαλισμό, όπου ο άνθρωπος μετατρέπεται σε κάποιο αντίγραφο του Θεού, δημιουργώντας εκ του μηδενός (αξίζει να θυμηθούμε ότι το μυθιστόρημα της Μαίρν Σέλεϋ [Mary Shelley], *Φρανκενστάιν* (1819), έφερε τον υπότιτλο *Ο σύγχρονος Προμηθέας*, όπου κάτι τερατώδες καταδίδει τον επιστημονικό ορθολογισμό του Διαφωτισμού).

Θα ήθελα να δώσω μερικά περαιτέρω παραδείγματα, για να δείξω κάποιες από τις επιπτώσεις αυτής της σκέψης στην πειρωτική παράδοση. Εάν ο μηδενισμός αποτελεί κατηγορία εναντίον του φιλοσοφικού εγωτισμού, όπου όλα αυτά που ήταν στέρεα στην προκαντιανή κοσμοαντίληψη διαλύονται, τότε κάποιος βρίσκει μία παράξενη επιβεβαίωση της κριτικής του Γιακόμπι στον εγωτισμό στο εξαιρετικό βιβλίο του Μαξ Στίρνερ [Max Stirner], *Ο μοναδικός και δικό του* (1844), βιβλίο που υποβλήθηκε σε μία μακροχρόνια και δριμεία κριτική από τον Μαρξ και τον Φρήντριχ Ένγκελς [Friedrich Engels] στη *Γερμανική ιδεολογία* (1846). Αυτό που δυσφημείται από τον Γιακόμπι ως μηδενισμός υμνείται αναρχικά από τον Στίρνερ ως ατομική απελευθέρωση. Εάν είμαι τίποτα, υποστηρίζει ο Στίρνερ, τότε «δεν είμαι τίποτα με την έννοια του κενού, αλλά είμαι το δημιουργικό τίποτα, το τίποτα από το οποίο εγώ ο ίδιος δημιουργώ τα πάντα». Ως παράδοξη συνέπεια της προσπάθειάς του να δείξει ότι οι κριτικές της θρησκείας από τον Χέγκελ και τον Λούντβιχ Φόυερμπαχ [Ludwig Feuerbach] είναι μοιραία συνυφασμένες με θρησκευτικούς τρόπους σκέψης, ο Στίρνερ απαντά στην ερώτηση «τι είναι ο άνθρωπος;» με το να μετατρέπει το εγώ σε ένα αντίγραφο του Θεού. Ο άνθρωπος καθίσταται η αυτοαιτία, το *sui causa* της μεσαιωνικής θεολογίας. Για να προ-

εικονίσουμε τον υπαρξισμό του Σαρτρ, στον οποίο ο Στίρνερ φαίνεται να απηχείται περίεργα έναν αιώνα αργότερα, σε έναν άθεο, μηδενιστικό κόσμο οι άνθρωποι κατέχονται από μία φλογερή ελευθερία να γίνουν θεοί. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Σαρτρ ολοκληρώνει το *Είναι και το μηδέν* με τη δήλωσή ότι «ο άνθρωπος είναι ένα άχρηστο πάθος».

Η εκδοχή του στοιχήματος του Πασκάλ από τον Γιακόμπι διακρίνεται στην απεικόνιση από τον Φιοντόρ Ντοστογιέφσκι του μηδενιστή Κυρίλοβ στο μυθιστόρημά του *Δαιμονισμένοι* (1871).

Όποιος επιζητεί την υπέρτατη ελευθερία, αυτός πρέπει να 'χει την τόλμη να σκοτώσει τον εαυτό του. Όποιος τολμάει να σκοτώσει τον εαυτό του, εκείνος έχει γνωρίσει το μυστικό της απάτης. Παραπέρα ελευθερία δεν υπάρχει. Εδώ είναι όλα, και παραπέρα δεν υπάρχει τίποτα. Όποιος τολμάει να σκοτώσει τον εαυτό του είναι θεός. Τώρα ο καθένας μπορεί να κάνει να μην υπάρχει Θεός και να μην υπάρχει τίποτα. Μα καθένας δεν το 'κανε ακόμη ούτε μία φορά.

Αυτή είναι η θέση που ο Ντοστογιέφσκι περιγράφει ως «λογική αυτοκτονία». Δηλαδή, όπως αναφέρει στα ημερολόγιά του, τη στιγμή που οι άνθρωποι θα ανυψωθούν πάνω από το επίπεδο των βοοειδών, τότε η «βασικότερη», «ευγενικότερη» και «μεγαλειώδης» ιδέα της ανθρώπινης ύπαρξης καθίσταται απολύτως ουσιαστική: η πίστη στην αθανασία της ψυχής. Όταν αυτή η πεποίθηση κλονιστεί, όπως ο Ντοστογιέφσκι διέκρινε στο μηδενισμό ή στην αδιαφορία των ρωσικών μορφωμένων τάξεων του 1860, τότε η αυτοκτονία είναι το μόνο λογικό συμπέρασμα. Ως εκ τούτου, ο Κυρίλοβ που έχει χάσει την πίστη του στην αθανασία της ψυχής προσπαθεί να γράψει ένα βιβλίο διερευνώντας τους λόγους για τους οποίους οι άνθρωποι δεν αυτοκτονούν.

Συνηπώς, κάποιος θα μπορούσε να πει ότι υπάρχει ένα μονο-

πάτι στην πειρωτική παράδοση που οδηγεί από την κριτική του Χάμαν και του Γιακόμπι στον Καντ κατευθείαν στο θρησκευτικό και, πράγματι, άθρησκο αντιορθολογισμό των Κίρκεγκωρ, Στίρνερ και Ντοστογιέφσκι και κατευθείαν στο μεταπολεμικό γαλλικό υπαρξισμό των Σαρτρ και Καμύ.

### Ενοποιώντας τους δυϊσμούς του Καντ

Το συνδυαστικό αποτέλεσμα της κριτικής της φιλοσοφίας του Καντ στα 1780 και 1790 ήταν ότι η πίστη του Διαφωτισμού στο λόγο φαινόταν πιο αμφισβητήσιμη από ποτέ. Όπως ο Μπάιζερ παρατηρεί, «ο Καντ δεν απέτρεψε, αλλά υποκίνησε την αυτοκαταστροφική πορεία του λόγου προς την άβυσσο». Αποτελεί προφανώς ένα ξεχωριστό ζήτημα το κατά πόσο αυτή η θεώρηση του Καντ δικαιολογείται φιλοσοφικά. Το θέμα είναι ότι μία ολόκληρη σειρά από διαμάχες που καθορίζουν την πειρωτική φιλοσοφική παράδοση εκκινούν από αυτό το σημείο, και ο ισχυρισμός μου είναι ότι η πειρωτική φιλοσοφία πρέπει να κατανοηθεί πάνω σε αυτή τη βάση.

Θα ολοκληρώσω επιστρέφοντας στον προηγούμενο ισχυρισμό ότι ο Καντ μάς κληροδοτεί μία σειρά δυϊσμών που έχουν ανάγκη ενοποίησης. Αυτή είναι μία από τις ενστάσεις που προβάλλονται από το φιλόσοφο που ο Καντ θεωρούσε ως τον καλύτερο επικριτή του: τον Ζάλομον Μάιμον [Salomon Maimon]. Η κριτική του Μάιμον δημοσιεύθηκε το 1790 ως *Δοκίμιο για την υπερβατολογική φιλοσοφία*. Ο κεντρικός ισχυρισμός του είναι ότι ο καντιανός δυϊσμός μεταξύ νόησης και αισθητότητας στον πυρήνα του υπερβατολογικού ιδεαλισμού είναι τόσο αποτελεσματικός και εμβριθής που απαγορεύει τη δυνατότητα αλληλεπίδρασης μεταξύ α priori εννοιών και εμπειρικών εποπτειών. Αυτό σημαίνει ότι το επιχείρημα της υπερβατολογικής παραγωγής ακυρώνεται από τους ίδιους τους δυϊσμούς που ο Καντ θέτει προκειμένου να πραγματοποιήσει αυτή την παραγωγή. Αυτό μερικοί πειρωτικοί φιλόσοφοι αρέσκονται να το αποκαλούν «επιτελεστική αυτοαντίφαση».



7. Ο Καντ ενώ ανακατεύει μουστάρδα σε δοχείο. Σχέδιο του Friedrich Hagemann (1801).

Το σημαντικό είναι πως η κριτική του Μάιμον δίνει τον τόνο για τη μετακαντιανή φιλοσοφία. Πώς υπερνικούμε τους επιβλαβείς δυϊσμούς του καντιανού συστήματος; Αυτό που απαιτείται είναι κάποια ανώτερη, ενοποιητική αρχή που θα ήταν απρόσβλητη από αυτές τις κριτικές. Με αυτή την ερώτηση ο Φίχτε και ο γερμανικός ιδεαλισμός ξεκινούν. Ο Φίχτε εντόπισε αυτή την ενοποιητική αρχή στη δραστηριότητα του υποκειμένου. Ο δυϊσμός θεωρίας και πράξης ενοποιείται στον αυτοστοχασμό του υποκειμένου, στη συνείδησή του περί ελευθερίας. Αυτή την άποψη ο Φίχτε μελέτησε στο ονομαστό του έργο *Θεμέλιο της όλης επιστημολογίας* (1794). Για το νεαρό Σέλιγκ, αντίθετα, η ενοποιητική αρχή ήταν η έννοια της δύναμης ή της ζωής, που εκφράστηκε στην πρώιμη φιλοσοφία του για τη φύση. Για τον Χέγκελ, ήταν η έννοια του Πνεύματος, για τον Άρτουρ Σοπενάουερ [Arthur Schopenhauer] η έννοια της Βούλησης, για τον Νίτσε η Δύναμη, για τον Μαρξ η Πράξη, για τον Φρόντ το Ασυνείδητο, για τον Χάιντεγκερ το Είναι. Αυτός ο κατάλογος θα μπορούσε να επεκταθεί. Το θέμα εδώ είναι ότι η προβληματική της ηπειρωτικής φιλοσοφίας ανέκυψε από αυτές τις κριτικές στον Καντ και πρέπει να κατανοηθεί εντός αυτού του πλαισίου.

## Κεφάλαιο 3

### Γυαλιά και μάτια για να βλέπουμε. Δύο κουλτούρες στη φιλοσοφία

Δεν χρειάζεται να είναι κανείς μεγαλοφυΐα για να συνειδητοποιήσει ότι υπάρχουν σοβαρά προβλήματα στη διάκριση μεταξύ αναλυτικής και ηπειρωτικής φιλοσοφίας. Η ηπειρωτική φιλοσοφία είναι μία ιδιαίτερα εκλεκτικιστική και ανόμοια σειρά από πνευματικά ρεύματα που με δυσκολία θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι συνιστούν μία ενοποιημένη παράδοση. Ως τέτοια, η ηπειρωτική φιλοσοφία είναι μία *επινόηση*, ή, ακριβέστερα, μία *προβολή* της αγγλοαμερικανικής σκέψης πάνω στην ηπειρωτική Ευρώπη, η οποία με τη σειρά της δεν θα αναγνώριζε τη νομιμότητα μιας τέτοιας ονομασίας – περίπου όπως το να ζητά κανείς ηπειρωτικό πρόγευμα στο Παρίσι.

Εντούτοις, εάν η έννοια της ηπειρωτικής φιλοσοφίας γίνει αποδεκτή ως γεωγραφική κατηγορία, τότε άλλου είδους προβλήματα ανακύπτουν. Υπάρχουν φιλόσοφοι από την ηπειρωτική Ευρώπη, όπως ο Φρέγκε και ο Κάρναπ, που δεν θεωρούνται ηπειρωτικοί, και φιλόσοφοι εκτός ηπειρωτικής Ευρώπης που είναι. Επίσης, από γεωγραφική άποψη, τα πράγματα μπορούν να γίνουν αισίως πολύπλοκα, όπως στην περίπτωση του Ντάμετ που ορθώς υποστηρίζει ότι ο όρος «αγγλοαμερικανική» (ένα ακόμη τοπωνύμιο όχι περισσότερο εύστοχο από το «ηπειρωτική») έχει κάνει περισσότερο κακό παρά καλό, επει-

δή αποκρύπτει τη γερμανόφωνη προέλευση της αναλυτικής φιλοσοφίας. Ο Ντάμετ μάλλον πονηρά, αλλά ορθά, προτείνει την αντικατάστασή του από τον όρο «αγγλοαυστριακή».

Μία πιο σημαντική αντίρρηση στη διάκριση μεταξύ αναλυτικής και πειρωτικής φιλοσοφίας είναι αυτή που εγείρεται από τον Μπέρναρντ Ουίλιαμς [Bernard Williams], όταν υποστηρίζει ότι η διάκριση εδράζεται σε μία σύγχυση γεωγραφικών και μεθοδολογικών όρων, όπως στην περίπτωση που κάποιος θα ταξινομούσε τα αυτοκίνητα σε μπροστινής κίνησης και ιαπωνικά. Παρόλο που η αναλυτική φιλοσοφία συχνά συνδέεται στενά με συγκεκριμένα μέρη, για παράδειγμα την Οξφόρδη ή το Πρίνστον, αυτό υποδηλώνει μόνο την αφοσίωση σε μία συγκεκριμένη μέθοδο του φιλοσοφείν, σε συγκεκριμένα πρότυπα επιχειρηματολογίας, σαφήνειας και αυστηρότητας, ενώ η πειρωτική φιλοσοφία φαίνεται να υποδηλώνει αφοσίωση σε συγκεκριμένο μέρος ανεξάρτητα από μεθοδολογία. Κατά συνέπεια, για τον Ουίλιαμς, η διάκριση μεταξύ αναλυτικής και πειρωτικής φιλοσοφίας εδράζεται σε μία συγκεχυμένη σύγκριση μεθοδολογικών και γεωγραφικών κατηγοριών.

Εντούτοις, μία τέτοια σύγχυση δεν θα εξέλειπε με το αναδιαμορφώσαμε τους όρους της αντίθεσης σε αυστηρά γεωγραφικές (δηλαδή αγγλοαμερικανική εναντίον πειρωτικής) ή μεθοδολογικές (δηλαδή αναλυτική εναντίον φαινομενολογικής) κατηγορίες. Εάν η αντίθεση αναδιαμορφωνόταν γεωγραφικά, τότε αυτό θα καθιστούσε τα πράγματα ακόμη πιο συγκεχυμένα, επειδή θα υπονοούσε λανθασμένα ότι η φιλοσοφία στο Ηνωμένο Βασίλειο, τη Βόρεια Αμερική και την Αυστραλία είναι εξ ορισμού μη πειρωτική, και ότι ο ιδρυτής-πατέρας της αναλυτικής φιλοσοφίας (Φρέγκε) και ο κυριότερος εκπρόσωπός της (Βίτγκενσταϊν) ήταν αποκλειστικά πειρωτικοί φιλόσοφοι. Εάν η αντίθεση αναδιαμορφωνόταν μεθοδολογικά, τότε αυτό με δυσκολία θα μπορούσε να εξηγήσει το γεγονός ότι, από τη μία πλευρά της διαίρεσης, πολύ λίγοι φιλόσοφοι εμπλέκονται σε παραδοσιακές μορφές φιλοσοφικής ανάλυσης (για

να μην αναφέρουμε όλη τη συζήτηση της «μετα-αναλυτικής» φιλοσοφίας τα τελευταία χρόνια) και, από την άλλη πλευρά, δεν υπάρχει απλώς καμία κατηγορία που θα κάλυπτε την ποικιλομορφία του έργου που έχει παραχθεί από φιλοσόφους τόσο μεθοδολογικά και θεματικά αντίθετους όσο ο Χέγκελ και ο Κίρκεγκωρ, ο Φρόυντ και ο Μάρτιν Μπούμπερ [Martin Buber], ο Χάιντεγκερ και ο Τέοντορ Αντόρνο [Theodor Adorno], ο Ζακ Λακάν [Jacques Lacan] και ο Ντελέζ.

Ο Ουίλιαμς είναι ορθά δύσπιστος απέναντι σε κάθε τέτοια χάρση διαχωριστικών γραμμών μεταξύ φιλοσοφικών σχολών και θεωριών, επειδή αποκρύπτει και εμποδίζει μία βαθύτερη και ενδιαφέρουσα ενδεχόμενη συζήτηση γύρω από την ταυτότητα της ίδιας της φιλοσοφίας. Αν και, κάνοντας κριτική στον Ουίλιαμς, είναι σαφές ότι γι' αυτόν η ταυτότητα της φιλοσοφίας εκπροσωπείται καλύτερα από την αναλυτική φιλοσοφία, με τη μάλλον ανδροπρεπή της αρετή της «αριστοτεχνικής ακριβολογίας», η οποία φαίνεται να βασίζεται σε μία αρκετά αμφισβητήσιμη αναλογία μεταξύ της φιλοσοφίας και των μεθόδων των φυσικών επιστημών, είναι σίγουρα σημαντικό αυτό που προσπαθεί να πει εδώ και θα επανέλθω σε αυτό το θέμα στον επίλογο αυτού του βιβλίου. Είναι τελικά στενομυαλιά και διανοητική δειλία να ταυτίζουμε κάποιον είτε με τη μία είτε με την άλλη πλευρά μιας αισθητής φιλοσοφικής διαίρεσης, επειδή κάτι τέτοιο εμποδίζει τις ενδεχόμενες διανοητικές προκλήσεις που θα αποτελούσαν συνέπεια ενός διαλόγου εκτός των επαγγελματικών περιχαρακώσεων.

## Μερικά επίμονα στερεότυπα

Εντούτοις, η διάκριση μεταξύ αναλυτικής και πειρωτικής φιλοσοφίας δεν πρέπει απλώς να παραγκωνιστεί χωρίς κάποια απόπειρα εντοπισμού και εξορκισμού μερικών επίμονων πολιτισμικών στερεοτύπων εντός του πλαισίου της. Οι επαγγελματικές περιχαρακώσεις της φιλοσοφίας συνεχίζουν να υπάρ-

χουν, και το ζήτημα τώρα είναι να ανακαλύψουμε γιατί αυτό συμβαίνει εξετάζοντας μερικά ενδεικτικά παραδείγματα.

Ο Στάνλεϋ Ρόουζεν [Stanley Rosen], με ελαφρώς ειρωνικό αν και επιδέξιο τρόπο, συνοψίζει τη στερεότυπη αναπαράσταση της διάκρισης μεταξύ αναλυτικής και πειρωτικής φιλοσοφίας ως εξής: «Η ακρίβεια, η εννοιολογική σαφήνεια και η συστηματική αυστηρότητα αποτελούν ιδιοκτησία της αναλυτικής φιλοσοφίας, ενώ οι πειρωτικοί ενδίδουν στη θεωρητική μεταφυσική ή στην πολιτισμική ερμηνευτική ή, εναλλακτικά, ανάλογα με τις συμπάθειες κάποιου, στην ονειροπόληση και στην καθίζηση στο γελόιο». Φοβάμαι πως τέτοια στερεότυπα, έρχονται να επιβεβαιωθούν από διενέξεις στον Τύπο και από τις παρατηρήσεις κάποιων επαγγελματιών φιλοσόφων που θα έπρεπε πραγματικά να γνώριζαν καλύτερα. Παράδειγμα της τελευταίας περίπτωσης αποτελεί η υπόθεση Ντερνιτά στο Καίμπριτζ το 1992, όταν κάποια διακεκριμένα μέλη του Πανεπιστημίου εναντιώθηκαν στην ανακήρυξη του Ζακ Ντερνιτά σε επίτιμο διδάκτορα. Την επόμενη ημέρα, αφότου οι ενάντιοι στην ανακήρυξή του είχαν χάσει την ψηφοφορία, μία ποιητική βρετανική εφημερίδα κυκλοφόρησε με τον τίτλο «Γνωστικός μηδενισμός χτυπά αγγλική πόλη».

Αλλά ίσως το χάσμα που χωρίζει την αναλυτική από την πειρωτική παράδοση δηλώθηκε με τον πλέον λακωνικό τρόπο στη διάρκεια της οξύθυμης και διαβόητης συζήτησης που ακολούθησε την ανακοίνωση του Γκίλμπερτ Ράιλ [Gilbert Ryle] σε ένα συνέδριο για την αναλυτική φιλοσοφία στη Γαλλία το 1960, όπου αντιδρώντας στην ένσταση του Μορίς Μερλώ-Ποντύ [Maurice Merleau-Ponty] «notre programme n'est-il pas le même? (δεν είναι το πρόγραμμά μας το ίδιο;);», ο Ράιλ απάντησε, «J'espère que non». Αυτό το «Ελπίζω όχι», αυτό το ακλόνητο «όχι» μπροστά στο αντιληπτά ασυνήθιστο της πειρωτικής Ευρώπης, είναι άκρως αποκαλυπτικό μιας ιδεολογικής προκατάληψης που δεν θα έπρεπε σίγουρα να έχει καμία θέση στη φιλοσοφία. Αυτό είναι το «Όχι. Όχι. Όχι.» της απόρριψης

από τη βαρόνη Θάτοερ των σχεδίων του Ζακ Ντελόρ [Jacques Delors] για την Ευρωπαϊκή Ένωση που αποτέλεσε την αρχή της πολιτικής της πτώσης το 1990. Το παράδοξο είναι ότι ο νεαρός Ράιλ άρχισε τη σταδιοδρομία του ως υπέρμαχος της φαινομενολογίας: η πρώτη του δημοσίευση ήταν μία εντυπωσιακά λεπτομερής κριτική του *Είναι και χρόνος* του Χάιντεγκερ, που δημοσιεύθηκε στο *Mind* το 1930, και δίδαξε διεξοδικά στην Οξφόρδη στη δεκαετία του 1930 για τους Μπολτζάνο, Μπρεντάνο, Φρέγκε, Αλέξιους φον Μάινονγκ [Alexius von Meinong] και Χούσερλ. Όπως ο Ντάμετ με υποτιμητική διάθεση σημειώνει, «είναι κρίμα που μόνο ελάχιστο μέρος από τη γνώση του γι' αυτούς τους συγγραφείς διασώθηκε τυπωμένο και, που, απ' όσο μπορώ να αντιληφθώ, ελάχιστο μέρος από τη γνώση που αποκόμισε από αυτούς επιβίωσε στη μετέπειτα εργασία του».

Παραμένοντας στον Μερλώ-Ποντύ, ο Α. Τ. Αίερ [A. J. Ayer] εύγλωττα καταδεικνύει το χάσμα που χωρίζει τους αναλυτικούς από τους πειρωτικούς φιλοσόφους στο ακόλουθο απόσπασμα από την αυτοβιογραφία του:

Ίσως αναμενόταν ότι ο Μερλώ-Ποντύ και εγώ θα έπρεπε να βρούμε κάποιο κοινό έδαφος για συζήτηση. Πράγματι το προσπαθήσαμε σε διάφορες περιπτώσεις, αλλά ποτέ δεν προχωρήσαμε μακρύτερα από το να λογομαχούμε για κάποιο θέμα αρχής, στο οποίο κανένας από μας δεν υποχωρούσε. Δεδομένου ότι ο χαρακτήρας αυτών των συζητήσεων ήταν οξύς, συμφωνήσαμε σιωπηλά να τις εγκαταλείψουμε και να συναντιόμαστε σε ένα καθαρά κοινωνικό επίπεδο, το οποίο μας επέτρεπε να συζητάμε ακόμη αρκετά.

Αυτό κχει λίγο όπως το να φωνάζουμε έχοντας το χάσμα ανάμεσά μας για το οποίο μιλά ο Ντάμετ παραπάνω. Ένα επιπλέον παράδειγμα, που περιλαμβάνει πάλι τον Αίερ, είναι ακόμη πιο ενδιαφέρον, αν και μάλλον απίθανο. Αφορά σε μία συνάντηση μεταξύ του Αίερ και πιθανόν του πιο υπερβολικού από

τους ηπειρωτικούς φιλοσόφους, του Ζορζ Μπατάιγ [Georges Bataïlle]: αντι-φιλοσόφου, αντι-γνώστη, αντι-θεολόγου και ερωτιστή. Συναντήθηκαν σε έναν παριζιάνικο μπαρ το 1951, όπου παρευρισκόταν και ο Μερλώ-Ποντύ. Καθώς φαίνεται η συζήτηση διήρκεσε μέχρι τις τρεις το πρωί, και το θέμα της ήταν πολύ απλό: ο ήλιος υπήρξε πριν από την ύπαρξη των ανθρώπων; Ο Αίερ δεν είχε κανένα λόγο να αμφιβάλλει ότι υπήρχε, ενώ ο Μπατάιγ θεώρησε ολόκληρη την πρόταση χωρίς νόημα. Για ένα φιλόσοφο προσπλωμένο στην επιστημονική αντίληψη του κόσμου, όπως ο Αίερ, έχει νόημα να ειπωθεί ότι τα φυσικά αντικείμενα όπως ο ήλιος υπήρξαν πριν από την εξέλιξη των ανθρώπινων όντων. Για τον Μπατάιγ, αντίθετα, μυσμένο περισσότερο στη φαινομενολογία, τα φυσικά αντικείμενα πρέπει να γίνουν αντιληπτά από τη θέση ενός ανθρώπινου υποκειμένου προκειμένου να ειπωθεί ότι υπάρχουν. Δεδομένου ότι κανένα ανθρώπινο ον δεν υπήρξε κατά το χρόνο που προϋποτίθεται από την πρόταση, δεν έχει επομένως κανένα νόημα να ισχυριστούμε ότι ο ήλιος υπήρξε πριν από τους ανθρώπους. Ο Μπατάιγ καταλήγει:

Πρέπει να πω ότι η χθесινή συνομιλία παρήγαγε ένα σοκαριστικό αποτέλεσμα. Μεταξύ Γάλλων και Άγγλων φιλοσόφων υπάρχει ένα είδος αβύσσου που δεν βρίσκουμε μεταξύ Γάλλων και Γερμανών φιλοσόφων.

Αποκαλυπτικό παράδειγμα της επίμονης προκατάληψης, με την οποία η ηπειρωτική φιλοσοφία αντιμετωπίζεται ακόμη, θα μπορούσε να αποτελέσει η περίπτωση δύο άρθρων του λόρδου Άντονι Κουίντον [Anthony Quinton] για την αναλυτική και την ηπειρωτική φιλοσοφία που δημοσιεύθηκαν αντίστοιχα στο *Oxford Companion to Philosophy* μόλις το 1995. Το κείμενο του Κουίντον για την αναλυτική φιλοσοφία είναι μία μεστή περίληψη του λογικού ατομισμού και του λογικού θετικισμού, αν και πολύ συνοπτική για να είναι χρήσιμη στις μεταπολεμικές εξελίξεις στο αναλυτικό πεδίο. Τελειώνει με μία αναφορά στους αναλυτικούς φιλοσόφους Χίλαρι Πάτναμ [Hilary Putnam] και

Ρόμπερτ Νόζικ [Robert Nozick]: «Σκέφτονται και γράφουν με αναλυτικό πνεύμα, σεβόμενοι την επιστήμη ως παράδειγμα λογικής πεποίθησης και σε συμφωνία με την επιχειρηματολογική αυστηρότητά της, τη σαφήνειά της και την αποφασιστικότητα της να είναι αντικειμενικά». Εντούτοις, η ίδια αποφασιστικότητα για αντικειμενικότητα δεν είναι εμφανής στο έτερο άρθρο του Κουίντον για την ηπειρωτική φιλοσοφία. Ο Κουίντον στο άρθρο αυτό αρχίζει, αρκετά εύλογα, επισημαίνοντας ορθά ότι η τρέχουσα σημασία της ηπειρωτικής φιλοσοφίας συνδέθηκε με αυτή στη Μεγάλη Βρετανία μόλις μετά τον Β΄ Παγκόσμιο πόλεμο. Χρήσιμες παρατηρήσεις γίνονται επίσης για την ενότητα της φιλοσοφικής προσπάθειας που χαρακτήριζε το λατινικό Μεσαίωνα και την Αναγέννηση, έναν αξιοθαύμαστα απρόσκοπτο διάλογο μεταξύ φιλοσόφων από τη Μεγάλη Βρετανία και την ηπειρωτική Ευρώπη που έφθασε ως τον Διαφωτισμό, καθώς ο Λοκ ήταν αναγνώστης των Ντεκάρτ, Γκασεντί [Gassendi] και Μαλμπράνς [Malebranche], ο Χιουμ διάβαζε Μπέιλ [Bayle] και γνώριζε τον Ρουσσώ, ο Μιλ μελέτησε τον Κόντ [Comte] κ.λπ. Ως εδώ καλά. Εντούτοις, ο Κουίντον στη συνέχεια ισχυρίζεται ότι «δεν υπάρχει πραγματικά καμία αντιληπτή σύγκλιση μεταξύ των δύο φιλοσοφικών κόσμων» και για να αποδείξει (άθελά του, φυσικά) τον ισχυρισμό του παρέχει αρκετά σοκαριστικές περιλήψεις του υπαρξισμού, του δομισμού και της κριτικής θεωρίας: ο πρώτος απορρίπτεται, χωρίς επαρκή αναφορά στη φαινομενολογία, για την εξάρτησή του από «δραματικές, ακόμη και μελοδραματικές, εκφράσεις παρά από το αδιάπτωτο λογικό επίχειρημα» για το δεύτερο αναφέρει ότι έχει «μεσουρανίσει με τον Φουκώ και έχει υπερβεί τον εαυτό του, εκσφενδονίζοντάς τον στο διανοητικό υπερπέραν, με τον Ντεριντά»· η τρίτη με έναν αξιοπεριέργο τρόπο απορρίπτεται ως εξής: «Οι εμφανείς πολιτικές προθέσεις των κριτικών θεωρητικών αποκλείουν οποιοδήποτε ενδιαφέρον εκ μέρους των αναλυτικών φιλοσόφων, οι οποίοι είναι προσπλωμένοι στην ουδετερότητα». Εάν μπορεί να ειπωθεί ότι τέτοια σχόλια φανερώνουν μία προσήλωση στην ουδετερότητα, χωρίς να αναφερθούν οι προηγούμενες αρετές της

αυστηρότητας, της σαφήνειας και της αποφασιστικότητας για αντικειμενικότητα, τότε σίγουρα είναι δικαιολογημένη η πεποίθηση του Κούντον ότι δεν υπάρχει καμία πιθανή σύγκλιση μεταξύ των δύο φιλοσοφικών κόσμων. Είναι ανώφελο να επισημανθεί ότι τέτοιες παρατηρήσεις είναι όχι μόνο ανακριβείς, αλλά, πιστεύω, και διανοητικώς αδιάλλακτες και υπηρετούν απλώς τη διαιώνιση επιβλαβών πολιτισμικών στερεοτύπων.

### Ηπειρωτική φιλοσοφία – επαγγελματική αυτοπεριγραφή και πολιτισμικό χαρακτηριστικό

Πώς, τότε, εξηγούμε αυτό το χάσμα μεταξύ αναλυτικής και ηπειρωτικής φιλοσοφίας και φιλοσόφων; Το επίθετο «ηπειρωτική», τουλάχιστον για τον Βρετανό αναγνώστη, ανακαλεί άλλες χρήσεις του επιθέτου, όπως «ηπειρωτικό πρόγευμα» ή αυτό που η μητέρα μου αποκαλούσε «ηπειρωτικό πάπλωμα». Δηλαδή, είναι ένας γεωγραφικός όρος ή *τοπωνύμιο* που αναφέρεται σε κάτι που απαντάται σε ένα συγκεκριμένο μέρος, δηλαδή στην ευρωπαϊκή ήπειρο. Το επίθετο προσδιορίζει μία διάκριση μεταξύ του ηπειρωτικού και αυτού που δεν είναι ηπειρωτικό, μία διάκριση που, από τη βρετανική προοπτική, συχνά διακινδυνεύει να παγιωθεί σε μία αντίθεση μεταξύ βρετανικού και ηπειρωτικού, όπου το δεύτερο ορίζεται ως το ξένο, το εξωτικό και το παράξενο, και το πρώτο ως το οικείο, το γηγενές και το γνωστό. Ως τέτοια, η έννοια του «ηπειρωτικού» αναφέρεται σε φαινομενικά δυσεπίλυτα και πραγματικά μάλλον ανιαρά ζητήματα πολιτικής γεωγραφίας, δηλαδή κατά πόσον η Μεγάλη Βρετανία είναι έρμαιο της ηπειρωτικής Ευρώπης ή η ηπειρωτική Ευρώπη είναι έρμαιο της Μεγάλης Βρετανίας (θυμηθείτε τον περιβόητο τίτλο εφημερίδας: «Ομίχλη πάνω από το Βρετανικό Κανάλι. Αποκομμένη η ευρωπαϊκή ήπειρος»).

Σε αυτό το σημείο θα ήθελα να προβώ σε δύο ισχυρισμούς για την ιστορική σημασία της ηπειρωτικής φιλοσοφίας. Κατ' αρχάς, αποτελεί ουσιαστικά μία *επαγγελματική αυτοπεριγραφή*: δηλαδή, είναι ένας τρόπος με τον οποίο οι φιλόσοφοι και τα τμή-



8. Πέτερ Πάουλ Ρούμπενς (1577-1640), «Οι τέσσερις φιλόσοφοι».



ματα φιλοσοφίας οργανώνουν την έρευνά τους και τη διδασκαλία τους και υποδηλώνουν τη διανοητική υποταγή τους. Από αυτή την άποψη, η ηπειρωτική φιλοσοφία είναι ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα της αναγωγής της φιλοσοφίας σε επάγγελμα. Με αυτή την περιορισμένη έννοια, ο όρος ηπειρωτική φιλοσοφία είναι ένας πρόσφατος νεολογισμός. Παρόλο που δεν υπάρχει συναίνεση για την ακριβή προέλευση της έννοιας της ηπειρωτικής φιλοσοφίας ως επαγγελματικής αυτοπεριγραφής, δεν κάνει την εμφάνισή της ως περιγραφή προπτυχιακών και μεταπτυχιακών σειρών μαθημάτων στη φιλοσοφία πριν από τη δεκαετία του 1970. Είναι σαφές ότι αυτό συνέβη στις ΗΠΑ πριν τη Μεγάλη Βρετανία, στην οποία οι πρώτες μεταπτυχιακές σειρές μαθημάτων στην ηπειρωτική φιλοσοφία οργανώθηκαν στα πανεπιστήμια του Έσεξ και του Γουόρικ στις αρχές της δεκαετίας του 1980. Στο αμερικανικό πλαίσιο, και σε μικρότερη έκταση στη Μεγάλη Βρετανία, ο όρος «ηπειρωτική φιλοσοφία» αντικατέστησε τις προηγούμενες διατυπώσεις «φαινομενολογία» ή «φαινομενολογία και υπαρξιστική φιλοσοφία». Αυτοί οι όροι διατηρούνται στα ονόματα των επαγγελματικών συνδέσμων που συνδέονται στενότερα με την ηπειρωτική φιλοσοφία στον αγγλόφωνο κόσμο, της Εταιρείας για τη Φαινομενολογία και την Υπαρξιστική Φιλοσοφία (Society for Phenomenology and Existential Philosophy), που ιδρύθηκε το 1962, και της Βρετανικής Εταιρείας για τη Φαινομενολογία (British Society for Phenomenology), που ιδρύθηκε το 1967. Συνεπώς, στη μεταπολεμική περίοδο, η ηπειρωτική φιλοσοφία φαίνεται ότι ήταν γενικά συνώνυμη με τη φαινομενολογία (συνά με ένα υπαρξιστικό ένδυμα), ένα γεγονός που διακρίνεται επίσης σε ορισμένους εισαγωγικούς αμερικανικούς τίτλους βιβλίων από τη δεκαετία του 1960: *Πρόκληση στη φαινομενολογία* (*An Invitation to Phenomenology*, 1965) και *Η φαινομενολογία στην Αμερική* (*Phenomenology in America*, 1967). Ίσως είναι ενδεικτικό ότι ο δεύτερος τίτλος γίνεται αντικείμενο απομίμησης και μετασχηματισμού το 1983 με την εμφάνιση του *Η ηπειρωτική φιλοσοφία στην Αμερική* (*Continental Philosophy in America*). Ο λόγος για τον οποίο η «φαινομενολογία»

αντικαθίσταται με την «ηπειρωτική φιλοσοφία» δεν είναι απολύτως σαφής, αλλά φαίνεται ότι εισήχθη για να συμπεριλάβει τα διάφορα αποκαλούμενα μεταδομιστικά γαλλόφωνα κινήματα σκέψης που ήταν όλο και περισσότερο ξένα και συχνά εχθρικά προς τη φαινομενολογία: σε μικρότερο βαθμό το έργο των Ζακ Λακάν, Ντεριντά και Ζαν-Φρανσουά Λυοτάρ (Jean-Francois Lyotard) και σε μεγαλύτερο βαθμό των Ζιλ Ντελέζ και Μισέλ Φουκώ.

Αυτή η de facto διαίρεση μεταξύ αναλυτικής και ηπειρωτικής φιλοσοφίας μπορεί να παρατηρηθεί σε διάφορα φιλοσοφικά επιφαινόμενα, όπως οι προκλήσεις θέσεων που ζητούν «ηπειρωτιστές» και οι εκδοτικοί κατάλογοι στους οποίους ειδικές σελίδες αφιερώνονται στην ηπειρωτική φιλοσοφία, συνήθως στις τελευταίες σελίδες του καταλόγου. Όπως ο Τζον Σερλ (John Searle) βεβαιώνει απάρεσκα, υπάρχει μία σχεδόν ολοκληρωτική επαγγελματική ηγεμονία της αναλυτικής φιλοσοφίας στον αγγλόφωνο κόσμο, όπου τύποι μη αναλυτικής φιλοσοφίας, όπως η φαινομενολογία, είναι αναγκαίο να καθορίζουν τη θέση τους σε σχέση με αυτή την ηγεμονία. Εντούτοις, παρά την αναμφισβήτητη ηγεμονία, υπάρχουν πανεπιστήμια στο Ηνωμένο Βασίλειο, στην Ιρλανδία, στον Καναδά και στην Αυστραλία που ειδικεύονται στην ηπειρωτική φιλοσοφία και πολύ περισσότερα στις ΗΠΑ, συνήθως μεταξύ των καθολικών πανεπιστημίων, με μερικές αξιοσημείωτες εξαιρέσεις. Στα τμήματα και στις σχολές φιλοσοφίας όπου η αναλυτική παράδοση είναι κυρίαρχη, υπάρχει συχνά μία σειρά μαθημάτων ή διαλέξεων για τη «Σύγχρονη ευρωπαϊκή φιλοσοφία», τη «Μετακαντιανή φιλοσοφία» ή τη «Φαινομενολογία και τον υπαρξισμό». Πρόκειται για σειρές μαθημάτων που συχνά ξεκίνησαν ως παραχωρήσεις στην απαίτηση σπουδαστών, η οποία είναι συνήθως μάλλον σημαντική σε αυτή την περιοχή. Επίσης, η επιρροή της ηπειρωτικής φιλοσοφίας στον αγγλόφωνο κόσμο, ιδιαίτερα στις πιο πρόσφατες γαλλόφωνες εκδοχές της, είναι αναμφισβήτητα πολύ ισχυρότερη εκτός των τμημάτων φιλοσοφίας παρά εντός τους, και έχει επηρεάσει αποφασιστικά

πολλές θεωρητικές καινοτομίες στις ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες: στη θεωρία της λογοτεχνίας, στην ιστορία και τη θεωρία της τέχνης, στην κοινωνική και πολιτική θεωρία, στις πολιτισμικές σπουδές, στην ιστοριογραφία, στη θρησκειολογία και στην ανθρωπολογία, χωρίς να παραλείψουμε τις συζητήσεις στις καλές τέχνες, στην αρχιτεκτονική, στο φεμινισμό και στην ψυχανάλυση. Κατά τρόπο αποκαλυπτικό και σημαντικό, η υποδοχή της ηπειρωτικής σκέψης στον αγγλόφωνο κόσμο έχει, ως επί το πλείστον, πραγματοποιηθεί έξω από τα τμήματα φιλοσοφίας.

Εντούτοις, εάν αυτό ήταν όλη η ιστορία, τότε οι συζητήσεις της ηπειρωτικής φιλοσοφίας θα ήταν ελαχίστης σημασίας όσο και άλλες επαγγελματικές διαφωνίες εντός των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών. Για να εξηγήσουμε την επίμονη οξύτητα των διαφωνιών που περιβάλλουν την ηπειρωτική φιλοσοφία η οποία αποκαλύπτεται από την περιφρόνηση του Κουίντον και την έντονη απογοήτευση του Μπατάιγ, πρέπει να προβούμε σε μία δεύτερη επισήμανση. Δηλαδή, η έννοια της ηπειρωτικής φιλοσοφίας ως επαγγελματικής αυτοπεριγραφής έχει περισσότερο αμφισβητηθεί και αλλοιωθεί, επειδή επικαλύπτει μία παλαιότερη *πολιτισμική* σημασία, και ανάγεται σε διαμάχες γύρω από τη σχέση της Μεγάλης Βρετανίας και του αγγλόφωνου κόσμου με την ευρωπαϊκή ήπειρο, διαμάχες που είναι ιδιαίτερα ζωντανές στη σύγχρονη βρετανική πολιτική, για παράδειγμα. Με αυτή την έννοια, ζητήματα για την ταυτότητα μιας φιλοσοφικής παράδοσης συνυφαίνονται μοιραία με τις ιδεολογικές προκαταλήψεις της πολιτικής γεωγραφίας, οι οποίες υποκρύπτονται σε ασαφείς και παραπλανητικές έννοιες, όπως «βρετανικός εμπειρισμός», «γαλλικός ορθολογισμός», «γερμανική μεταφυσική» και ούτω καθεξής.

## Η ενδιαφέρουσα περίπτωση του Τζον Στούαρτ Μιλ

Η διανοητική ιστορία της φιλοσοφικής σχέσης της Μεγάλης Βρετανίας με την ευρωπαϊκή ανάγεται τουλάχιστον στα τέλη

του 16ου και το 17ο αιώνα, όταν η φιλοσοφία αρχίζει να γράφεται στις ομιλούμενες, εθνικές γλώσσες, όπως τα γαλλικά και τα αγγλικά, παρά στα λατινικά. Ορόσημο αυτής της μεταστροφής αποτελεί η δημοσίευση του *Essais* του Μονταίν (Μοντένιος) [Montaigne] στα γαλλικά, το 1580, και του *Προαγωγή της μάθησης* (*The Advancement of Learning*) του Φράνσις Μπέικον [Francis Bacon] στα αγγλικά το 1605. Όμως το βασικό περίγραμμα που εξηγεί την εμφάνιση αυτού που θα μπορούσε να αναγνωριστεί ως «ηπειρωτική φιλοσοφία» διαγράφεται, πιστεύω, πολύ πιο πρόσφατα, με την υποδοχή του Καντ, του γερμανικού ιδεαλισμού και του ρομαντισμού στην Αγγλία στα χρόνια μετά τη Γαλλική Επανάσταση. Η βασική μορφή είναι εδώ ο ποιητής Σάμιουελ Τέυλορ Κόλριτζ [Samuel Taylor Coleridge] και η σημαντική του, αν και ιδιουσυχρασιακή και ακανόνιστη, κατανόηση του γερμανικού ιδεαλισμού και ρομαντισμού. Μεζονος ενδιαφέροντος είναι εν προκειμένω δύο μεγάλα δοκίμια του Τζον Στούαρτ Μιλ για τον Τζέρεμυ Μπένθαμ και τον Κόλριτζ που εμφανίστηκαν στη *London and Westminster Review* το 1832 και το 1840 αντίστοιχα. Αναφορικά με τις γερμανικές επιρροές του Κόλριτζ, ο Μιλ αναφέρεται σε «ηπειρωτικούς φιλοσόφους» και «ηπειρωτική φιλοσοφία». Αναφέρει επίσης το «γερμανο-κολριτζιανό δόγμα» και «τη γαλλική φιλοσοφία». Στις αρχές του δοκιμίου για τον Κόλριτζ, ο Μιλ γράφει:

Αυτός που θα μπορούσε να αποκτήσει άρτια γνώση των συλλογισμών και να συνδυάσει τις μεθόδους των δύο [Κόλριτζ και Μπένθαμ] θα κατείχε όλη την αγγλική φιλοσοφία της εποχής τους. Ο Κόλριτζ συνήθιζε να λέει ότι ο καθένας γεννιέται ή πλατωνιστής ή αριστοτελικός. Όμοια θα μπορούσε να επιβεβαιωθεί ότι κάθε σημερινός Άγγλος είναι συνεκδοχικά ή μπενθαμικός ή κολριτζιανός: έχει απόψεις για τις ανθρώπινες υποθέσεις που μπορούν να αποδειχθούν αληθινές μόνο στη βάση των αρχών του Μπένθαμ ή του Κόλριτζ.

Η ενδιαφέρουσα σκέψη εδώ είναι ότι ο συνδυασμός Μπένθαμ και Κόλριτζ δίνει σε κάποιον όλη την αγγλική φιλοσοφία της

εποχής. Αυτές οι δίδυμες τάσεις εκφράζονται κατόπιν με δύο ερωτήματα. Ο Μιλ θεωρεί ότι ο Μπένθαμ ερωτά για οποιοδήποτε πανάρχαιο δόγμα ή παραδεδεγμένη άποψη: «είναι αλήθεια;» ενώ ο Κόλριτζ ερωτά: «ποια είναι η σημασία τους;» Έτσι, «η ηπειρωτική φιλοσοφία» ασχολείται με τη σημασία, ενώ το μπενθαμικό της αντίθετο ασχολείται με την αλήθεια. Με βάση το περίγραμμα του εναρκτήριου κεφαλαίου μου, εάν ο Μπένθαμ ασχολείται με το ζήτημα της γνώσης, τότε ο Κόλριτζ ενδιαφέρεται για το ζήτημα της σοφίας.

Φυσικά, είναι εξαιρετικά δελεαστικό να δώσουμε μία ψυχολογική ερμηνεία σε αυτά που ο Μιλ υποστηρίζει εδώ, εφόσον, το χειμώνα του 1826-7, στην ηλικία των είκοσι, υπέφερε από μία σοβαρή «διανοητική κρίση». Ο Μιλ αναρωτήθηκε, όπως πολλοί νέοι, κατά πόσο θα ήταν ευτυχής εάν όλες οι επιδιώξεις του στη ζωή πραγματοποιούνταν, για να απαντήσει ότι δεν θα ήταν. Ο ωφελιμισμός της εξαιρετικής εκπαίδευσης του Μιλ του χάρισε γνώση που ήταν όμως ανεπαρκής για σοφία ή, κυρίως, για ευδαιμονία. Ο Μιλ εν μέρει υπερνίκησε την κατάθλιψη του μέσω της ανάγνωσης των ποιημάτων του Γουίλιαμ Γουόρντσοουορθ [William Wordsworth], σημειώνοντας: «Από αυτά φαινόταν να μαθαίνω ποιες θα ήταν οι αιώνιες πηγές της ευτυχίας». Ο Μιλ έμαθε, όπως ο ίδιος γράφει, πως «δεν ήμουν ένα άψυχο αντικείμενο», και έφθασε να διαφωνήσει με την κρίση του Μπένθαμ ότι «η ποίηση δεν ήταν καλύτερη από πινέζα». Ο Μιλ αποφάσισε ότι ήταν πολύ καλύτερη από πινέζα και βυθίστηκε στην ανάγνωση των κολριτζιανών και των Γερμανών προκατόχων τους, όπως ο Γκαίτε, του οποίου την «πολυμέρεια» ο Μιλ θαύμαζε, και ο ανθρωπιστής φιλόσοφος και γλωσσολόγος Βίλχελμ φον Χούμπολτ [Wilhelm von Humboldt]. Όταν ρωτήθηκε από τον ιστορικό Τόμας Καρλάιλ [Thomas Carlyle] κατά πόσο είχε αλλάξει άρδην την άποψή του για τα πράγματα, ο Μιλ απάντησε, ως προς τη λογική με την οποία είχε ανατραφεί: «Πιστεύω στα ματογυάλια», και προσέθεσε, «αλλά θεωρώ ότι τα μάτια είναι εξίσου απαραίτητα».

Επιστρέφοντας στα δύο δοκίμια του Μιλ, ο Μπένθαμ είναι ο μεγάλος «ανατρεπτικός» ή «στη γλώσσα των ηπειρωτικών φιλοσόφων, ο μεγάλος κριτικός στοχαστής της εποχής του και της χώρας». Μία τέτοια ανατρεπτική κριτική χρησιμοποιεί μεθόδους της λογικής ανάλυσης και της εμπειρικής κοινής λογικής για να θέσει το ερώτημα για την αλήθεια των «πρακτικών πραγμάτων». Για τον Μιλ, ο Μπένθαμ αποτελεί ένα είδος πρακτικής στοχαστικής επέκτασης του σκεπτικισμού του Χιουμ που εφαρμόζεται ιδιαίτερα στις περιοχές του δικαίου και της διακυβέρνησης. Προς μεγάλη του τιμή, ο Μπένθαμ χρησιμοποίησε αυτά τα κριτικά χαρίσματα με ένα κοινωνικά μεταρρυθμιστικό πνεύμα, για να βελτιώσει το κοινό συμφέρον. Ο Κόλριτζ, αφ' ετέρου, δεν ενδιαφέρθηκε για το ερώτημα για την αλήθεια των πραγμάτων, αλλά για τη σημασία τους. Με αυτή τη μορφή, η μέθοδος δεν είναι καταστρεπτική για το παραδεδεγμένο δόγμα και την παράδοση, αλλά μάλλον προσφέρει μία ερμηνευτική αναδημιουργία της σημασίας τέτοιων δογμάτων και παραδόσεων. Με σύγχρονους όρους, ανακαλώντας το σημαντικό έργο του Κουέντιν Σκίνερ [Quentin Skinner], πρόκειται για μία προσέγγιση των πραγμάτων που λαμβάνει υπόψη της το ευρύτερο πλαίσιο. Δηλαδή, εάν θέλουμε να *κατανοήσουμε* τη σημασία μιας συγκεκριμένης πρακτικής, ενός γεγονότος ή και ενός κειμένου, τότε χρειάζεται να αναδημιουργήσουμε την ιστορική τους εμφάνιση και να τα τοποθετήσουμε στο σύνθετο ιστό της κοινωνικής και πολιτικής ζωής. Από αυτή την άποψη, ίσως απάντητα, η «κολριτζιανή-ηπειρωτική φιλοσοφία» παραμένει προσκολλημένη στην παράδοση και συνιστά μεγάλο εχθρό των κοινωνικών ανακατατάξεων, ενώ ο Μπένθαμ είναι αρνητής της παράδοσης και φίλος της κοινωνικής αλλαγής και της προόδου. Συνήθως σκεφθόμαστε τη διάκριση μεταξύ των παραδόσεων ή των τάσεων αντίστροφα, δηλαδή ότι η αναλυτική φιλοσοφία είναι συντηρητική και τυπολατρική, μάλλον ένα εντευκτήριο υπερηλίκων με δερμάτινες μπαλωμένες πολυθρόνες, και η ηπειρωτική φιλοσοφία είναι το μοδάτο, ψαγμένο, με δερμάτινο σακάκι αντίθετό της. Κατά τρόπο ενδια-



9. Γελοιογραφία του Τζον Στούαρτ Μιλ (1806-73).

φέροντα, θα έχουμε την ευκαιρία να έρθουμε σε επαφή με μία ανάλογη πολιτική διαίρεση στη σύγκρουση του Κάρναπ με τον Χάιντεγκερ, όπου ο πρώτος είναι μεταρρυθμιστής και προοδευτικός, ενώ ο δεύτερος, στο χειρότερό του σημείο, αντιδραστικός και συντηρητικός.

Θα μπορούσαμε ίσως να σχηματοποιήσουμε κάποιες από τις αντιθέσεις που σταχυολογήσαμε από τον Μιλ με τον ακόλουθο τρόπο:

|                                   |                             |
|-----------------------------------|-----------------------------|
| Μπένθαμ                           | Κόλριτζ                     |
| αλήθεια                           | σημασία                     |
| κριτικά απορριπτικός              | ερμηνευτικά αναδημιουργικός |
| κοινωνική αλλαγή,<br>μεταρρύθμιση | κοινωνικός συντηρητισμός    |
| πρόδος<br>(αναλυτικός)            | παράδοση<br>(ηπειρωτικός)   |

Υπό αυτό το πρίσμα, η διάκριση μεταξύ αναλυτικής και ηπειρωτικής φιλοσοφίας δεν αποτελεί μία γεωγραφική διάκριση μεταξύ διαφορετικών περιοχών, όπως η Μεγάλη Βρετανία και η ευρωπαϊκή ήπειρος, αλλά μάλλον μία διαφορά που είναι εσωτερική σε ό,τι αποκαλείται «το αγγλικό φιλοσοφικό πνεύμα». Με άλλα λόγια, αποτελεί διαφορά που είναι εγγενής σε μία συγκεκριμένη κουλτούρα, μία κουλτούρα που είναι συνεχώς εσωτερικά διαιρεμένη και ολοκληρωτικά σχεταριστική. Ο Μιλ θέτει το ζήτημα εύγλωττα, συγκρίνοντας τη φιλοσοφική σύγκρουση με τη θρησκευτική αδιαλλαξία.

Το πνεύμα της φιλοσοφίας στην Αγγλία, όπως αυτό της θρησκείας, είναι ακόμη βαθιά σχεταριστικό. Συντηρητικοί στοχαστές και φιλελεύθεροι, υπερβατολόγοι και θαυμαστές του Χομπς και του Λοκ, θεωρούν ο ένας τον άλλο ως την πελιδνή όψη του φιλοσοφικού λόγου· αντιμετωπίζουν ο ένας τους συλλογισμούς του άλλου θεωρώντας τους αποδυναμωμένους λόγω μιας πρωταρχικής μόλυνσης, η οποία καθιστά όλη τη

μελέτη τους, εκτός από τους σκοπούς της επίθεσης, άχρηστη, εάν όχι επιβλαβή.

Αν και γράφκε πάνω από εκατόν πενήντα χρόνια πριν, αυτή θα μπορούσε κάλλιστα να αποτελεί περιγραφή του τρόπου με τον οποίο πολλοί φιλόσοφοι βλέπουν τους επαγγελματικούς εχθρούς τους από την άλλη πλευρά της αβύσσου –ή του διαδρόμου του τμήματος– που τους χωρίζει. Η επαγγελματική φιλοσοφία κινδυνεύει να είναι τόσο σχεταριστική όσο μία θρησκευτική σύγκρουση, όπου κάποιος μελετά τον εχθρό του μόνο κατά την προετοιμασία για επίθεση. Αλλά ας μην επιμένουμε πάρα πολύ σε τέτοιες δυσάρεστες λεπτομέρειες.

Τι, τότε, πρέπει να γίνει; Ο Μιλ κάνει την ακόλουθη ενδιαφέρουσα πρόταση.

Μεταξύ των αληθειών που αναγνωρίζονται εδώ και καιρό από τους πειρωτικούς φιλοσόφους, αλλά στις οποίες πολύ λίγοι Άγγλοι έχουν ακόμη φθάσει, είναι η σπουδαιότητα, στην παρούσα ατελή κατάσταση των διανοητικών και κοινωνικών επισημάτων, των αντίπαλων τρόπων σκέψης: οι όποιοι είναι τόσο αναγκαίοι ο ένας για τον άλλο στο στοχασμό, όσο οι αμοιβαία ελεγκτικές δυνάμεις σε μία πολιτική δομή. Πράγματι, η σαφής επίγνωση αυτής της ανάγκης είναι η μόνη λογική ή σταθερή βάση της φιλοσοφικής ανοχής...

Ο Μιλ στη συνέχεια προσθέτει ότι ο μεγάλος κίνδυνος στα φιλοσοφικά πράγματα

δεν είναι τόσο ο εναγκαλιολογισμός της αναλήθειας αντί της αλήθειας, όσο το να συγχέεται μέρος της αλήθειας με τη συνολική αλήθεια. Θα μπορούσε ευλογοφανώς να υποστηριχθεί ότι σχεδόν σε καθεμία από τις κύριες διαμάχες, προηγούμενες ή παρούσες, στην κοινωνική φιλοσοφία, και οι δύο πλευρές είχαν δίκιο σε ό,τι βεβαίωσαν, και άδικο σε ό,τι αρνούσαν: και ότι, εάν η καθεμία τους αποδεχόταν την άποψη της άλλης

εκτός από τη δική της, ελάχιστα ακόμη θα απαιτούνταν για να καταστήσουν τις πεποιθήσεις της ορθές.

Αρκετές επισημάνσεις μπορούμε να εξαγάγουμε από αυτό το απόσπασμα. Κατ' αρχάς, κοινή αλήθεια στην «πειρωτική φιλοσοφία» είναι η ανάγκη για αντίπαλους τρόπους σκέψης. Δηλαδή, ότι η αλήθεια δεν πρόκειται να ανακαλυφθεί σε κάποιο μέρος του όλου, αλλά μέσω του στοχασμού στο όλο καθεαυτό. Αν και ο Μιλ δεν κάνει καμία αναφορά στον Χέγκελ, αυτή είναι μία πολύ εγγεληνή σκέψη, πολύ κοντά στην έννοια της «διαλεκτικής» του Χέγκελ. Στον πρόλογο της *Φαινομενολογίας του πνεύματος*, ο Χέγκελ γράφει ότι «το αληθινό είναι το όλο», εννοώντας ότι, για να κατακτήσει κάποιος πραγματική σοφία και γνώση στα φιλοσοφικά πράγματα (αυτό που ο Χέγκελ αποκαλεί «απόλυτη γνώση»), οφείλει να εξετάσει την τεράστια ποικιλία θέσεων που αποτελούν την ιστορία και το παρόν της φιλοσοφίας σαν η καθεμία να εκφράζει έναν κόκκο αλήθειας. Το να επιλέξει κάποιος έναν κόκκο σιταριού από το σωρό σημαίνει ότι διακινδυνεύει να χάσει το πλούσιο ψωμί που μπορεί να ζυμώσει από όλο το σιτάρι.

Ο Μιλ συγκρίνει την ανάγκη για έναν τέτοιο ανταγωνισμό, ή για διαλεκτική, με τον έλεγχο και τις ισορροπίες που αποτελούν ουσιαστικό μέρος ενός φιλελεύθερου και δημοκρατικού συστήματος διακυβέρνησης. Μία δικαιολόγηση για ένα ανταγωνιστικό σύστημα κομμάτων στη διακυβέρνηση είναι ότι αποτελεί καθήκον της αντιπολίτευσης να ελέγχει διαρκώς την πολιτική και τη νομοθεσία του κυβερνώντος κόμματος. Το ίδιο πρέπει να συμβαίνει και όταν αντιστρέφονται οι ρόλοι. Συνεπώς, κατά την αισιόδοξη άποψη του Μιλ, το λάθος στη φιλοσοφία είναι ότι συγχέεται μέρος της αλήθειας με τη συνολική αλήθεια ή, όπως τίθεται από τον Χέγκελ, ότι ο φόβος του λάθους τοποθετείται πιο ψηλά από την επιθυμία για αλήθεια. Από αυτή την άποψη, δεν αποτελεί θέμα απόφασης το ποιος έχει δίκιο –ο Μπένθαμ ή ο Κόλριτζ–, αλλά το να θεωρήσουμε και τις δύο φιλοσοφικές τάσεις ως τη συνδυασμένη

έκφραση μιας μεγαλύτερης αλήθειας – δηλαδή ότι οι άνθρωποι ενδιαφέρονται για θέματα γνώσης και σοφίας– και χρειάζονται και τα δύο: γυαλιά για να εξετάζουν και μάτια για να βλέπουν. Η φιλοσοφία απαιτεί τόσο κριτική και λογική απόρριψη όσο και επίμονη ερμηνευτική αναδημιουργία. Δηλαδή η αναλυτική και η πειρωτική φιλοσοφία αποτελούν από ένα μισό ενός μεγαλύτερου πολιτισμικού όλου, και η αλήθεια στα φιλοσοφικά πράγματα δεν θα επιτευχθεί με την επιβεβαίωση της μιας πλευράς και την αποκύρωση της άλλης, αλλά, όπως ο Μιλ δηλώνει, «με την αποδοχή της άποψης του άλλου παράλληλα με τη δική μας».

## Δύο κουλτούρες στη φιλοσοφία

Εν περιλήψει, έχω γεγείρει δύο ιστορικούς ισχυρισμούς για την πειρωτική φιλοσοφία: είναι μία επαγγελματική αυτοπεριγραφή και είναι ένα πολιτισμικό χαρακτηριστικό. Ως αυτοπεριγραφή, η πειρωτική φιλοσοφία αποτελεί ένα αναγκαίο – αλλά ίσως παροδικό– κακό της αναγωγής του γνωστικού κλάδου σε επάγγελμα. Ως πολιτισμικό χαρακτηριστικό, η πειρωτική φιλοσοφία ανάγεται τουλάχιστον στην εποχή του Μιλ, και αυτό που μπορεί κάποιος να διδαχθεί από τις απόψεις του είναι ότι η διαίρεση μεταξύ φιλοσοφικών παραδόσεων αποτελεί έκφραση μιας σύγκρουσης (και κυρίως μιας σχεταριστικής σύγκρουσης) που είναι εγγενής της «αγγλικότητας» («Englishness») και όχι μία γεωγραφική αντίθεση μεταξύ του αγγλόφωνου κόσμου και της ευρωπαϊκής ηπείρου. Με αυτή τη μορφή, το χάσμα μεταξύ αναλυτικής και πειρωτικής φιλοσοφίας είναι η έκφραση ενός έντονου πολιτισμικού διαχωρισμού μεταξύ διαφορετικών και αντιτιθέμενων τρόπων σκέψης – ως τις αποκαλέσουμε μπενθαμικές και κολριτζιανές, ή εμπειρικές-επιστημονικές και ερμηνευτικές-ρομαντικές. Η ουσιαστικότερη θέση του Μιλ σε αυτό το σημείο είναι ότι η φιλοσοφική και πολιτισμική αλήθεια των πραγμάτων, οποιαδήποτε κι αν είναι, δεν πρόκειται να ανακαλυφθεί με την επιλογή της μιας ή της άλλης πλευράς, και κατ' αυτό τον τρόπο συγχέοντας το μέρος με

το όλο. Μάλλον, με τα λόγια του Χέγκελ, η αλήθεια είναι το όλο, και το όλο πρέπει να γίνει κατανοητό στη συστηματική του κίνηση και στην ιστορική του ανάπτυξη. Αυτό το βιβλίο, ευελπιστώ ότι αποτελεί συμβολή σε μία τέτοια κατανόηση.

Πεποίθησή μου είναι ότι μεγάλο μέρος της εκθρόνισης και της καχυποψίας που τρέφουν οι αναλυτικοί φιλόσοφοι για την πειρωτική φιλοσοφία λαμβάνει χώρα επειδή αυτοί οι δύο ισχυρισμοί –επαγγελματικός και πολιτισμικός– συνδυάζονται αλυσιτελώς και επιλέγονται πλευρές. Όμως αυτή η εκθρόνιση δεν είναι πάντα μονόπλευρη. Πέρα από την μπενθαμική φαιλότητα κάποιων αναλυτικών φιλοσόφων, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι προκύπτει και από την κολριτζιανή παραφροσύνη κάποιων πειρωτικών φιλοσόφων, όταν αποτυγχάνουν να αντιληφθούν τις συνθήκες της πολιτισμικής τους θέσης και να μιλήσουν τη γλώσσά της φυλής. Για παράδειγμα, ο Χάιντεγκερ και ο Ντερντά είναι μεγάλοι φιλόσοφοι, αλλά δεν υπάρχει απολύτως κανένας λόγος να γράφει κάποιος σαν κι αυτούς στα αγγλικά. Τα αποτελέσματα είναι, στην καλύτερη περίπτωση, ενοχλητικά δευτερογενή και, στη χειρότερη περίπτωση, ακατανόητα. Κατά συνέπεια, αυτό που οι πειρωτικοί φιλόσοφοι χρειάζεται να κατανοήσουν είναι η «αγγλικότητα» της πειρωτικής φιλοσοφίας. Αν και δεν μπορώ να εξετάσω αυτό το ζήτημα εδώ, νομίζω ότι παρόμοιες παρατηρήσεις θα μπορούσαν να γίνουν για την «αμερικανικότητα», την «αυστραλικότητα», την «καναδικότητα» και ούτω καθεξής, της πειρωτικής φιλοσοφίας στον αγγλόφωνο κόσμο.

Με άλλα λόγια, υπάρχουν δύο κουλτούρες στη φιλοσοφία, και ελάχιστα πράγματα θα αλλάξουν στη φιλοσοφία, ή στην κουλτούρα, έως ότου αυτή η κατάσταση αποτελέσει αντικείμενο σοβαρού στοχασμού. Σχεδόν εκατόν είκοσι χρόνια μετά τη δημοσίευση του δοκιμίου του Μιλ για τον Κόλριτζ, ο Τσαρλς Πέρσι Σνόου, στις 7 Μαΐου 1959, έδωσε την περίφημη Διάλεξη Ριντ στο κτίριο της Συγκλήτου στο Καίμπριτζ. Σε αυτή διέγινωσε την απώλεια μιας κοινής κουλτούρας και την αντικα-

τάστασή της από δύο ευδιάκριτες κουλτούρες: αφ' ενός οι επιστήμονες και αφ' ετέρου εκείνοι που ο Σνόου αποκάλεσε «διανοούμενοι των γραμμάτων». Εάν οι πρώτοι είναι υπέρ της κοινωνικής μεταρρύθμισης και της προόδου μέσω της επιστήμης, της τεχνολογίας και της βιομηχανίας, τότε οι διανοούμενοι ονομάζονται από τον Σνόου «φυσικοί Λουδίτες»<sup>1</sup> σχετικά με την κατανόηση και τον οίκτο τους για την προηγμένη βιομηχανική κοινωνία. Με τους όρους του Μιλ, η διαίρεση είναι μεταξύ των μπενθαμικών και των κολριτζιανών. Στο «Οι δύο κουλτούρες: μία επανεξέταση» (1963), γραμμένο μετά από χρόνια ενίοτε βίαιων αντιπαραθέσεων που προκάλεσε η διάλεξη του 1959, ο Σνόου έδωσε την ακόλουθη περίληψη του κύριου επιχειρήματός του σε άψογα λιτό ελεύθερο ύφος:

Στην κοινωνία μας, δηλαδή στην ανεπτυγμένη κοινωνία της Δύσης, έχουμε αποβάλει ακόμη και το πρόσχημα μιας κοινής κουλτούρας. Τα άτομα που έχουν λάβει την πιο εντατική δυνατή εκπαίδευση δεν μπορούν πια να επικοινωνήσουν μεταξύ τους στο επίπεδο του κύριου διανοητικού τους ενδιαφέροντος. Αυτό είναι πολύ σοβαρό όσον αφορά στη δημιουργική, στη διανοητική και, πάνω από όλα, στην καθημερινή μας ζωή. Αυτό μας οδηγεί στο να ερμηνεύουμε λανθασμένα το παρελθόν, να παρερμηνεύουμε το παρόν και να ματαιώνουμε τις ελπίδες μας για το μέλλον. Έτσι είναι δύσκολο ή ανέφικτο να δράσουμε σωστά.

Παρουσίασα το πιο χτυπητό παράδειγμα αυτής της έλλειψης επικοινωνίας, μιλώντας για δύο ομάδες ανθρώπων, που εκπροσωπούν τις «δύο κουλτούρες», όπως ο ίδιος τις αποκάλεσα. Στη μία ομάδα βρίσκονται οι διανοούμενοι των γραμ-

1. Λουδίτης ή Λουδιτίς (Luddite) αποκαλείται κάποιος που εναντιώνεται στις νέες τεχνολογίες και μεθόδους εργασίας. Ο όρος προέρχεται από τον Νεντ Λουντ (Ned Lud), έναν από τους εργάτες που κατέστρεφαν τις μηχανές στα εργοστάσια κλωστοϋφαντουργίας, στις αρχές του 19ου αιώνα στην Αγγλία, θεωρώντας τις υπεύθυνες για την κατάρρευση εκατοντάδων θέσεων εργασίας. (Σ.τ.Μ.)

μάτων. Δεν εννοούσα ότι οι διανοούμενοι των γραμμάτων είναι αυτοί που κυρίως λαμβάνουν τις αποφάσεις στο δυτικό κόσμο. Εννοούσα ότι οι διανοούμενοι των γραμμάτων εκπροσωπούν, εκφράζουν και, ως ένα βαθμό, διαμορφώνουν και προδιαγράφουν το γενικό τόνο της μη επιστημονικής κουλτούρας: δεν παίρνουν οι ίδιοι τις αποφάσεις, αλλά ο λόγος τους επηρεάζει καθοριστικά εκείνους που τις παίρνουν. Μεταξύ των δύο αυτών ομάδων – των επιστημόνων και των διανοούμενων των γραμμάτων – η επικοινωνία είναι ελάχιστη και, αντί για πνεύμα συντροφικότητας, υπάρχει κάτι που μοιάζει με εχθρότητα.

Με τα παραπάνω προσπάθησα να δώσω μία περιγραφή ή μία πολύ αδρομερή πρώτη προσέγγιση της υπάρχουσας κατάστασης στον τόπο μας. Πίστευα ότι κατέστησα αρκετά σαφές πως πρόκειται για μία κατάσταση την οποία αποδοκιμάζω έντονα.

Ο απόηχος στο παραπάνω απόσπασμα των παρατηρήσεων του Μιλ είναι σαφής, ιδιαίτερα η εχθρότητα που αισθάνονται οι εκπρόσωποι των δύο πολιτισμικών παραδόσεων μεταξύ τους. Όπως και στην περίπτωση του Μιλ, είναι δελεαστικό να εξηγήσουμε με ψυχολογικούς όρους την προσπάθειά του Σνόου. Απέκτησε το πτυχίο του στη χημεία με άριστα το 1927 και το 1928 άρχισε διδακτορική διατριβή στο Καίμπριτζ, απασχολούμενος στο παγκοσμίου φήμης εργαστήριο Κάβεντις [Cavendish] του οποίου επικεφαλής ήταν ο Λόρδος Ράδερφορντ [Rutherford]. Στη συνέχεια υπήρξε διαπρεπής ερευνητής επιστήμονας και το 1964 έγινε υφυπουργός στο νεοϊδρυθέν από τον Χάρολντ Ουίλσον [Harold Wilson] Υπουργείο Τεχνολογίας. Εντούτοις, είχε πάντα ένα πάθος για τη λογοτεχνία, και το 1932 δημοσίευσε ένα αστυνομικό μυθιστόρημα, το *Θάνατος εν πλω* (*Death Under Sail*), το οποίο ακολούθησε μία σειρά αλυσιδωτών μυθιστορημάτων, που θα αποτελούσαν τους έντεκα τόμους του μνημειώδους και ιδιαίτερα δημοφιλούς έργου του *Ξένοι και Αδελφοί* (*Strangers and Brothers*). Έτσι, από πολλές απόψεις, η διατύ-

πωσή του για την κρίση των δύο πολιτισμικών παραδόσεων αποτελούσε ένα *cri de coeur* (έβγαине από την καρδιά του). Παρ' όλα αυτά, όπως και στην περίπτωση του Μιλ, αποτελούσε επίσης μέρος μιας ευρύτερης πολιτισμικής παθολογίας.

Ο Σνόου δέχθηκε μία κακοήθη *ad hominem* επίθεση από τον πιο διακεκριμένο λογοτεχνικό και πολιτισμικό κριτικό της εποχής, τον Φ. Ρ. Λίβις [F. R. Leavis], ο οποίος διαμαρτυρήθηκε για τις «πανοπτικές ψευδοπειστικότητες» του Σνόου και την έλλειψη λογοτεχνικής κατανόησης. Τέτοια ελιτιστική υπεροψία σωστά αγνοήθηκε από τον Σνόου, αλλά είναι σαφές ότι αυτό που παιζόταν στη διαμάχη Σνόου-Λίβις ήταν η ήδη γνωστή σύγκρουση Μπένθαμ εναντίον Κόλριτζ, ωφελιμιστικού εναντίον ρομαντικού. Όντως, αυτή είναι μία γνωστή έριδα στην αγγλική πολιτισμική ιστορία. Ένα τελευταίο παράδειγμα, χρονικά στο μέσο μεταξύ Μιλ και Σνόου, είναι η διένεξη μεταξύ Τ. Χ. Χάξλεϋ [T. X. Huxley] και Μάθιου Άρνολντ [Matthew Arnold]. Εν συντομία, ο Χάξλεϋ τάχθηκε υπέρ, σε μία διάλεξη το 1880, στο Μπίρμιγχαμ, τότε βιομηχανικό κέντρο της Μεγάλης Βρετανίας, της επιστημονικής εκπαίδευσης ενάντια στον κυρίαρχο κλασικό κανόνα που δέσποζε στα πανεπιστήμια. Ο Άρνολντ απάντησε στη Διάλεξη Ριντ του 1882 στο Καίμπριτζ, που είχε τον τίτλο «Λογοτεχνία και επιστήμη», ισχυριζόμενος ότι και η λογοτεχνία και η επιστήμη θα μπορούσαν να ενσωματωθούν σε μία ευρύτερη, πιο γερμανική, κατανόηση της επιστήμης ως *Wissenschaft*, της γνώσης στην ευρεία της έννοια. Εκτός της εποικοδομητικής απάντησης, πρακτικά το όλο ζήτημα αφορούσε στην ακλόνητη αντίθεση του Άρνολντ στην αναθεώρηση του κλασικισμού του πανεπιστημιακού κανόνα. Η ιστορία συνεχίζεται κατ' αυτό τον τρόπο, και άλλα περισσότερο σύγχρονα παραδείγματα θα μπορούσαν αναμφίβολα να προστεθούν.

Ως εκ τούτου, η πρότασή μου είναι ότι θα ήταν σωστό να κατανόησουμε τις τρέχουσες διαιρέσεις στη φιλοσοφία με βάση το μοντέλο των δύο πολιτισμικών παραδόσεων, για το οποίο η διάσταση μεταξύ των πόλων αυτής της αντιπαράθεσης συ-

γκροτεί αυτό που θεωρούμε πολιτισμική παράδοση. Από αυτή την άποψη, είναι εξαιρετικά απίθανο ότι ο ένας ή και οι δύο πόλοι θα εξαφανιστούν. Όπως αναφέρει ο Μιλ, υπάρχει μία αλήθεια στον ανταγωνισμό που είναι γνωστός στους «ηπειρωτικούς φιλοσόφους» για αρκετό διάστημα. Το καλύτερο που μπορούμε να ελπίζουμε είναι ότι τα συμβαλλόμενα μέρη αυτού του ανταγωνισμού θα αποδεχθούν τελικά τη νομιμότητα της ύπαρξης του άλλου και ότι μπορεί ίσως να υπάρχει κάτι να συζητήσουν και, στην καλύτερη περίπτωση, να μάθουν από την άλλη πλευρά.

Η απάντηση του Σνόου σε αυτή τη φιλοσοφική και πολιτισμική διαίρεση είναι πολύ απλή και μπορεί να συνοψιστεί σε μία λέξη: *εκπαίδευση*. Κατά την άποψή μου, έχει δίκιο. Η πολιτισμική παθολογία που προσέφερε ο Σνόου τροφοδότησε, λίγο ή πολύ άμεσα, την έκθεση Ρόμπινς [Robbins] σχετικά με την τριτοβάθμια εκπαίδευση το 1963 και την ίδρυση ενός αριθμού νέων πανεπιστημίων: Σάσεξ, Γουόρικ, Γιόρκ, Κηλ, Κεντ, Ηστ Άνγκλια και του δικού μου, του Έσεξ. Η άρρητη σκέψη πίσω από αυτά τα πανεπιστήμια ήταν η διευθέτηση του προβλήματος των δύο πολιτισμικών παραδόσεων, επιμένοντας στο να έχουν οι φοιτητές μία ευρεία εκπαίδευση, όπου οι φυσικοί επιστήμονες θα έπρεπε να μελετούν αντικείμενα των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών, και αντίστροφα. Είναι καταθλιπτικό το γεγονός ότι ως συνέπεια της επίθεσης στα πανεπιστήμια που ξεκίνησε από την κυβέρνηση Θάτσερ στις αρχές της δεκαετίας του 1980, αυτή η αποστολή έχει εγκαταλειφθεί κατά ένα μεγάλο μέρος από αυτά τα ιδρύματα, και έχει πάρει τη θέση της το αόριστο φετίχ της «διεπιστημονικότητας».

Ως μία τελευταία σκέψη, θα μπορούσαμε να εξετάσουμε το επιχείρημα του Στέφαν Τούλμιν [Stephen Toulmin] στο *Κοσμοπόλις* [Cosmopolis], όπου θαρραλέα υποστηρίζει ότι υπάρχουν δύο πολιτισμικές παραδόσεις, επειδή υπήρξαν δύο απαρχές της νεωτερικότητας: η μία ανθρωπιστική, η άλλη ορθολο-



γιστική. Εάν το όνομα του Ντεκάρτ συνδέεται συνήθως με τη δεύτερη, τότε, σύμφωνα με τον Τούλμιν, η επιστημονική νεωτερικότητα, που αρχίζει στις πρώτες δεκαετίες του 17ου αιώνα, όχι μόνο αποκρύπτει αλλά και διαστρεβλώνει μία ανθρωπιστική νεωτερικότητα που μπορεί να καταχωριστεί στον πρακτικά σκεπτόμενο ανθρωπιστικό σκεπτικισμό του *Essais* του Μονταίν που εμφανίστηκε το 1580. Υπήρξε, για τον Τούλμιν, μία παραγνωρισμένη δίδυμη τροχιά της νεωτερικότητας –ανθρωπιστική και επιστημονική– που οδήγησε στην κατάρρευση ή διάσπαση της συνοχής μεταξύ θεωρίας και πράξης, αλήθειας και σημασίας, ή γνώσης και σοφίας. Η αισιόδοξη πρόταση του Τούλμιν (πάρα πολύ αισιόδοξη κατά τη γνώμη μου, αλλά εντούτοις αξιοθαύμαστη) είναι ότι χρειάζεται να εξανθρωπίσουμε τη νεωτερικότητα και, για να επιτευχθεί αυτό, χρειάζεται η αναγέννηση της πρακτικής φιλοσοφίας. Τα μεταγενέστερα κείμενα του Βίτγκενσταϊν επανενεργοποιούν τον ανθρωπιστικό σκεπτικισμό του Μονταίν και ανανεώνουν την πρακτική παρόρμηση για το φιλοσοφείν. Ο Τούλμιν γράφει:

Εάν οι δύο πολιτισμικές παραδόσεις είναι ακόμη αποξενωμένες, τότε, αυτό δεν αποτελεί τοπική ιδιαιτερότητα της Βρετανίας του 20ού αιώνα: αποτελεί υπενθύμιση ότι η νεωτερικότητα έχει δύο ευδιάκριτες αφετηρίες, μία ανθρωπιστική, θεμελιωμένη στην κλασική λογοτεχνία, και μία επιστημονική, ριζωμένη στη φυσική φιλοσοφία του 17ου αιώνα.

Αυτό που απομένει να εξηγηθεί είναι γιατί αυτές οι δύο παραδόσεις δεν έγιναν αντιληπτές από την αρχή ως συμπληρωματικές, παρά ως ανταγωνιστικές. Οτιδήποτε και αν κερδήθηκε από τις περιηγήσεις του Γαλιλαίου, του Ντεκάρτ και του Νεύτωνα στη φυσική φιλοσοφία, κάτι επίσης χάθηκε με την εγκατάλειψη του Εράσμου και του Ραμπελέ [Rabelais], του Σαίξπηρ και του Μονταίν.

## Κεφάλαιο 4

# Μπορεί η φιλοσοφία να αλλάξει τον κόσμο; Κριτική, πράξη, χειραφέτηση

Τίποτα δεν μου φαίνεται λιγότερο ξεπερασμένο από το κλασικό ιδεώδες χειραφέτησης.

Ζακ Ντεριντά

Έχοντας παρουσιάσει στα τελευταία δύο κεφάλαια κάποιο είδος ιστορικής περιγραφής της ηπειρωτικής φιλοσοφίας, θα προσπαθήσω σε αυτό το σημείο να παρουσιάσω μία συστηματικότερη περιγραφή των διαφορών με την αναλυτική φιλοσοφία. Αυτό θα αποκαλύψει τον κρίσιμο ρόλο της παράδοσης, της ιστορίας και αυτού που αποκαλείται «ιστορικότητα». Θα ολοκληρώσω το κεφάλαιο προτείνοντας ένα συγκεκριμένο μοντέλο φιλοσοφικής πρακτικής που βασίζεται σε τρεις όρους: *κριτική, πράξη και χειραφέτηση*. Αυτή η δέσμη εννοιών ευελπιστώ ότι θα εξηγήσει γιατί τόσο μεγάλο μέρος της φιλοσοφίας στην ηπειρωτική παράδοση επικεντρώνεται σε μία φιλοσοφική κριτική των κοινωνικών πρακτικών του σύγχρονου κόσμου που αποβλέπει σε μία έννοια ατομικής ή κοινωνικής χειραφέτησης. Με άλλα λόγια, ένα μεγάλο μέρος της ηπειρωτικής φιλοσοφίας απαιτεί να εξετάσουμε τον κόσμο κριτικά, με την πρόθεση να προσδιορίσουμε κάποιο είδος μετασχηματισμού, είτε προσωπικού είτε συλλογικού. Κατά την άποψή μου, είναι αυτό το ενιαίο υπόβαθρο υποθέσεων που συνδέει κλασικούς

φιλοσόφους, όπως ο Χέγκελ και ο Νίτσε με τους σύγχρονους κληρονόμους τους, όπως ο Γιούργκεν Χάμπερμας, ο Φουκώ και ο Ντεριντά.

### Κύρια ονόματα ή προβλήματα;

Ο Ρίτσαρντ Ρόρτυ [Richard Rorty] είναι ένας από τους λίγους αγγλόφωνους φιλοσόφους που με συνέπεια και με πρωικό τρόπο έχει προσπαθήσει να αμβλύνει τη διάκριση μεταξύ αναλυτικής και πειρωτικής φιλοσοφίας πατώντας και στα δύο στρατόπεδα. Έχει συνεπώς και αδικαιολόγητα δεχθεί πυρά και από τις δύο πλευρές για παρερμηνεία. Ο Ρόρτυ τείνει να θεμελιώσει και την αναλυτική και την πειρωτική παράδοση στον αμερικανικό πραγματισμό του Τζον Ντιού [John Dewey]. Κατά τον Ρόρτυ η διάκριση μεταξύ των παραδόσεων συνίσταται ουσιαστικά στο γεγονός ότι η αναλυτική φιλοσοφία καταγίνεται με προβλήματα, ενώ η πειρωτική φιλοσοφία καταγίνεται με κύρια ονόματα. Αυτό θα ήταν λίγο πολύ σωστό στο μέτρο που η πειρωτική φιλοσοφία παρουσιάζεται συνήθως από ανθρώπους σαν εμένα ως μία περίπου χρονολογική ακολουθία κύριων ονομάτων, αρχίζοντας με τον Καντ, παρά ως μία προσέγγιση προβλημάτων που συνήθως συνδέεται με την παράδοση της αναλυτικής φιλοσοφίας. Όμως χρειάζεται προσοχή εδώ, επειδή το κριτήριο του Ρόρτυ για τη διάκριση μεταξύ των παραδόσεων θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι είναι ένα είδος γενίκευσης που επιβεβαιώνει το γελοίο στερεότυπο ότι η πειρωτική παράδοση κατά κάποιο τρόπο δεν ασχολείται με προβλήματα και την επιχειρηματολογία επ' αυτών.

Εντούτοις, η παρατήρηση του Ρόρτυ εμπεριέχει κάτι ενδιαφέρον, στο μέτρο που τα βιβλία, οι ανακοινώσεις και οι συζητήσεις στη σύγχρονη πειρωτική φιλοσοφία, τόσο στην ευρωπαϊκή ήπειρο όσο και στον αγγλόφωνο κόσμο, έχουν την τάση να επικεντρώνονται στα κείμενα ενός συγκεκριμένου φιλοσόφου και όχι στο φιλοσοφικό κανόνα ή να προσφέρουν

μία συγκριτική μελέτη των κειμένων δύο ή περισσότερων φιλοσόφων. Κατά συνέπεια, αντί να γράψει ένα κείμενο με τον τίτλο «Η έννοια της αλήθειας», κάποιος θα μπορούσε να γράψει ένα κείμενο με τον τίτλο «Η έννοια της αλήθειας στον Χούσερλ και τον Χάιντεγκερ»: αντί να γράψει ένα κείμενο με τον τίτλο «Η κοινοτιστική κριτική του φιλελευθερισμού», κάποιος θα μπορούσε να γράψει το κείμενο «Η σημασία της κριτικής του Χέγκελ στον Καντ για τη σύγχρονη πολιτική θεωρία»: αντί να γράψει για «Τα όρια της ηθικής θεωρίας», μπορεί να γράψει το δοκίμιο «Η αιώνια επιστροφή της γενεαλογικής κριτικής της ηθικής του Νίτσε»: αντί να αναπτύξει το θέμα για «Το ζήτημα της προσωπικής ταυτότητας», κάποιος μπορεί να γράψει «Η έννοια του υποκειμένου από τον Καντ στον Ντεριντά» και ούτω καθεξής.

Είναι δίκαιο να ειπωθεί ότι αυτή η πρακτική συχνά προκαλεί αμχανία και εξαγριώνει φιλοσόφους που έχουν εκπαιδευθεί στην αναλυτική παράδοση, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι οι πειρωτικοί φιλόσοφοι κάνουν μόνο σχολιασμό και δεν στοχάζονται αυθεντικά: πρόκειται απλώς για εκγαλλισμένη *explication de texte* και όχι για αυστηρή φιλοσοφική επιχειρηματολογία. Είναι συζητήσιμο το εάν υπάρχει μία μεγάλη ροπή προς το σχολιασμό εις βάρος της πρωτοτυπίας στη σύγχρονη πειρωτική φιλοσοφία στον αγγλόφωνο κόσμο. Όμως αυτό που λείπει σε μία τέτοια κριτική (και στο κριτήριο του Ρόρτυ) είναι η αναγνώριση μιας ευδιάκριτης πρακτικής της φιλοσοφίας, η οποία έχει μία αρκετά διαφορετική αίσθηση της σπουδαιότητας της μετάφρασης, του σχολιασμού, της ερμηνείας, της παράδοσης και της ιστορίας για τη σύγχρονη φιλοσοφική έρευνα. Αυτό δεν σημαίνει ότι η φιλοσοφία στην πειρωτική παράδοση περιφρονεί τα προβλήματα –κάθε άλλο– αλλά μάλλον ότι τα προβλήματα προσεγγίζονται συχνά *κειμενικά και συγκεκριμένα* και επομένως απαιτούν ένα διαφορετικό τρόπο μεταχείρισης, έναν τρόπο που μπορεί να φαίνεται περισσότερο έμμεσος.

## Κείμενα και πλαίσιο

Ο Στάνλεϋ Καβέλ [Stanley Cavell] είναι ένας άλλος σημαντικός Αμερικανός φιλόσοφος που έχει αρνηθεί με συνέπεια την κατηγοριοποίηση του έργου του ως αναλυτικής ή ως πειρωτικής μορφής στοχασμού. Εντούτοις, αντίθετα από τον Ρόρτυ, ο Καβέλ ανάγει και τις δύο παραδόσεις στη φιλοσοφικά παραμελημένη παράδοση του αμερικανικού υπερβατολογισμού, καθοριστική έκφραση του οποίου αποτελεί το έργο του Ραλφ Γουάλντο Έμερσον [Ralph Waldo Emerson] και του Χένρι Ντέιβιντ Θωρό [Henry David Thoreau]. Ο Καβέλ γράφει στην αρχή του σημαντικότερου έργου του, *Η αξίωση του λόγου* (*The Claim of Reason*, 1979): «Επιθυμύσα να καταλάβω τη φιλοσοφία όχι ως σύνολο προβλημάτων, αλλά ως σύνολο κειμένων». Ωστόσο, νομίζω ότι αυτή η θέση είναι μάλλον ακραία. Θα υποστήριζα, μάλλον, ότι οι διάφορες διανοητικές παραδόσεις που έχουν διαμορφώσει τη σύγχρονη πειρωτική φιλοσοφία αποτελούν έναν καθορισμένο αλλά διαρκώς μεταβαλλόμενο αστερισμό κειμένων, ένα σμήνος αστεριών-κειμένων όπου μερικά θα λάμπουν πιο εκθαμβωτικά για λίγο και μετά θα αχνοσβήσουν, και αμέσως μετά η προσοχή μας θα προσελκυστεί από το φως άλλων αστεριών. Μερικά από αυτά τα κείμενα θα διογκωθούν, όπως οι κόκκινοι γίγαντες, για να απορροφήσουν όλα τα άλλα στο πεδίο τους, ενώ άλλα θα συρρικνωθούν όπως οι μαύρες τρύπες και θα αποτύχουν να εκπέμψουν οποιοδήποτε φως. Όπως είναι γνωστό, ο τρόπος με τον οποίο ο νυχτερινός ουρανός εμφανίζεται καθορίζεται από τη θέση μας στη Γη, και η ένταση με την οποία ορισμένα κείμενα θα λάμπουν εξαρτάται από το πλαίσιο εντός του οποίου προσεγγίζονται και από άλλους τυχαίους παράγοντες, όπως το ποσό της διανοητικής ρύπανσης στην ατμόσφαιρα.

Για να επιλέξουμε μία πιο τετριμμένη εικόνα, τα κείμενα της πειρωτικής παράδοσης αποτελούν ένα είδος εμπεριστατωμένου αρχείου φιλοσοφικών προβλημάτων, σε μία ευδιάκριτη σχέση με το πλαίσιο τους και το δικό μας και χαρακτηριζόμε-

να από μία ισχυρή συνείδηση της ιστορίας. Θα χρησιμοποιήσουμε ποικίλες πηγές από αυτό το αρχείο διαφορετικών εποχών, ανάλογα με τη φύση των προβλημάτων με τα οποία ερχόμαστε αντιμέτωποι και μέσω των οποίων προσπαθούμε να στοχαστούμε. Αυτό που χαρακτηρίζει πολλά από τα κείμενα σε αυτό το αρχείο είναι ότι –όπως αυτά των Χέγκελ, Μαρξ και Νίτσε– προσδιορίζονται από μία ισχυρή ιστορική αυτοσυνείδηση που δεν τους επιτρέπει να διαβαστούν χωρίς αναφορά στο πλαίσιο τους ή στο δικό μας. Υιοθέτησα μία τέτοια ιστορική προσέγγιση στα κεφάλαια 2 και 3 προσπαθώντας να καταδείξω τη φιλοσοφική προβληματική του μετακαντιανού στοχασμού με την αναδημιουργία της κειμενικής και συγκεκριμένης ιστορίας εκείνης της περιόδου στο γερμανόφωνο κόσμο και των συνθηκών για την πρόσληψή του στον αγγλόφωνο κόσμο. Μία τέτοια προσέγγιση δεν έχει μόνο το σημαντικό πλεονέκτημα ότι καθιστά την ιστορία της φιλοσοφίας ένα ενδιαφέρον ανάγνωσμα για το οποίο μπορεί κάποιος να θέλει να μάθει περισσότερα, αλλά επίσης υποδηλώνει ότι το συστηματικό φιλοσοφικό επιχείρημα δεν μπορεί να διαχωριστεί από τους κειμενικούς και συγκεκριμένους όρους της ιστορικής του εμφάνισης.

Θα δώσω τέσσερα πρόσφατα παραδείγματα σχετικά με αυτό:

1. Το ενδιαφέρον για την *Κριτική της κριτικής δύναμης* του Καντ στη δεκαετία του 1980 και ιδιαίτερα για τη συζήτηση γύρω από την έννοια του υψηλού ήταν ταυτόχρονα αιτία και συνέπεια των ζητημάτων που τέθηκαν από τη διαμάχη νεωτερικότητας/μετανεωτερικότητας. Από αυτή την άποψη, οι συχνά οξείς διαπληκτισμοί σε σχέση με το εάν η νεωτερικότητα είχε φθάσει στο τέλος της (η θέση του Ζαν-Φρανσουά Λυστάρ) ή απλώς παρέμενε ελλειπής (η θέση του Χάμπερμας) εξαρτώνταν από το πώς κάποιος διαβάζει τον Καντ και πού επιλέγει να δώσει έμφαση στην ανάγνωσή του. Ευτυχώς, αυτή η διαμάχη έχει μάλλον ξεπεραστεί και η συζήτηση έχει προχωρήσει.
2. Όταν ήμουν προπτυχιακός φοιτητής στη φιλοσοφία, στις

αρχές της δεκαετίας του 1980, ο Σέλιγκ ήταν ένα όνομα που δεν είχαμε ακούσει ή το είχαμε ακούσει μόνο σε σχέση με την πρόωρη κριτική του έργου του από τον Χέγκελ. Η πρόσφατη αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τον Σέλιγκ προέκυψε από τα αισθητά φιλοσοφικά προβλήματα της αγγλοαμερικανικής πρόσληψης του γαλλικού «μεταδομιστικού» στοχασμού. Έγινε εμφανές ότι η μορφή του επιχειρήματος σε ένα φιλόσοφο όπως ο Ντεριντά έχει εντυπωσιακές ομοιότητες με αυτή του Σέλιγκ και, αν αυτό ίσχυε, τότε η «αποδόμηση» δεν ήταν τόσο πρωτοποριακή όσο εικαζόταν προηγουμένως.

3. Ο Ερμανουέλ Λεβινάς σήμερα θεωρείται γενικότερα ένας από τους μεγαλύτερους Γάλλους φιλοσόφους του 20ού αιώνα. Ωστόσο, το έργο του αγνοήθηκε σε μεγάλο βαθμό στη Γαλλία ως τα μέσα της δεκαετίας του 1980. Ο τρέχων καταιγιτισμός εργασιών για τον Λεβινάς φαίνεται να αποτελεί άμεση συνέπεια της «υπόθεσης Χάιντεγκερ» το χειμώνα του 1986-7, όταν κατέστη σαφές το εύρος της επαίσχυντης συμμετοχής του Χάιντεγκερ στον Ναζισμό. Έτσι, το ενδιαφέρον για τον Λεβινάς ανακλύπεται από το πλαίσιο της ηθικής και πολιτικής μωπίας του στοχασμού του Χάιντεγκερ και, συνεκδοχικά, από το στοχασμό που ο Χάιντεγκερ ενέπνευσε, ειδικότερα από την αποδόμηση του Ντεριντά.
4. Με σημαντική εξαίρεση την πρωτοποριακή εργασία του Τσαρλς Τέιλορ [Charles Taylor], ο Χέγκελ ήταν μέχρι αρκετά πρόσφατα μία μάλλον σκιώδης μορφή στον αγγλοαμερικανικό φιλοσοφικό κανόνα. Η τρέχουσα αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για το έργο του Χέγκελ αποτελεί συνέπεια έντονων συζητήσεων στη σύγχρονη αγγλοαμερικανική φιλοσοφία στο έργο των Τζον ΜακΝτάουελ [John McDowell], Ρόμπερτ Μπράντομ [Robert Brandom] και άλλων σχετικά με τους περιορισμούς της φυσιοκρατίας στη φιλοσοφία και την ανάγκη να βρεθεί ένας τρόπος εναρμονισμού της φύσης με την ελευθερία ή το λόγο.

Θα μπορούσαν να δοθούν και άλλα παρόμοια παραδείγματα,

όπου η πειρωτική παράδοση λειτουργεί ως ένα είδος τεράστιου κειμενικού αρχείου για συγκεκριμένα φιλοσοφικά προβλήματα που ανήκουν στο ίδιο συγκείμενο. Ένα υπαρκτό σύγχρονο φιλοσοφικό πρόβλημα θα κατευθύνει κάποιον σε αυτό το αρχείο, για να ανακαλέσει ένα κείμενο και μία συστάδα εννοιών. Ο τρόπος με τον οποίο προχωρά κάποιος μπροστά φιλοσοφικά είναι με το να κοιτάζει πίσω με νέο μάτι.

Με άλλα λόγια, για την πειρωτική παράδοση, τα φιλοσοφικά προβλήματα δεν είναι μάννα εξ ουρανού και δεν μπορούν να αντιμετωπίζονται ως στοιχεία κάποιας ανιστορικής φαντασίωσης της *philosophia perennis*. Η ανάγνωση ενός κλασικού φιλοσοφικού κειμένου από την παράδοση δεν έχει τόσο τη μορφή μιας συνόμιλίας κατά τη διάρκεια ενός γεύματος σε ένα κολέγιο, όσο μιας συνάντησης με έναν ξένο από μία μακρινή χώρα του οποίου τη γλώσσα κάποιος μόλις αρχίζει να καταλαβαίνει, και αυτό με δυσκολία. Θυμάμαι, όχι χωρίς αμχανία, όταν έδωσα μία διάλεξη σε κάποιους φιλοσόφους σε ένα σημαντικό βρετανικό πανεπιστήμιο λίγο μετά την έναρξη της ακαδημαϊκής μου σταδιοδρομίας. Κατά τη διάρκεια του δείπνου, και αφού είχαν ανεχθεί τη μακρά μελέτη μου για τη μεταβολή της σημασίας της έννοιας του υποκειμένου από τον Αριστοτέλη στον Ντεκάρτ, τον Χάιντεγκερ και τον Ντεριντά, μου απευθύνθηκε το ερώτημα «γιατί δεν μπορώ να διαβάσω τον Ντεκάρτ σαν να δειπνούσα μαζί του, ακριβώς όπως δειπνώ μαζί σας»; Αποκρίθηκα ότι ο Ντεκάρτ πέθανε 350 χρόνια πριν, αφού είχε δει από πρώτο χέρι το ολοκληρωτικό χάος του Τριακονταετή Πολέμου, ότι έγραψε στα λατινικά και τα γαλλικά, και ότι χρησιμοποιούσε ιδιαίτερα λογοτεχνικά είδη, όπως το αυτοβιογραφικό δοκίμιο (*Λόγος περί της μεθόδου*) και την πνευματική άσκηση (*Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*). Επομένως, ολοκλήρωσα, κάποιος δεν μπορεί απλώς να αγνοήσει αυτούς τους παράγοντες και να αποφασίσει εάν τα επιχειρήματα του Ντεκάρτ ισχύουν ή όχι. Είναι περιττό να λεχθεί ότι απέτυχα να πείσω το συνομιλητή μου και τους άλλους συνδαιτυμόνες, όμως η σκηνή είναι διδακτική παρά τις διαφορές στη φιλοσοφική προσέγγιση.

Δηλαδή τα φιλοσοφικά προβλήματα είναι *ενσωματωμένα* στο κείμενο και στο συγκείμενο και, ταυτόχρονα, σε *απόσταση* από αυτά. Αυτός ο συνδυασμός ενσωμάτωσης και απόστασης ίσως εξηγήσει γιατί φαινομενικά περιφερειακά ζητήματα μετάφρασης, γλώσσας, ανάγνωσης, κειμενικής υποδοχής, ερμηνείας και ερμηνευτικής πρόσβασης στην ιστορία είναι τόσο κεντρικής σημασίας στην ηπειρωτική παράδοση. Φυσικά, αυτό αφήνει συχνά κάποιον έκθετο στην περιέργη κατηγορία ότι κάνει «λογοτεχνία» παρά «φιλοσοφία». Λες και οι προτάσεις ενός φιλοσόφου να είχαν κάποια αδιαμεσολάβητη και πρόδηλη σχέση με την εμπειρία, μία επιθυμία που δείχνει να διαμορφώνεται πάνω σε αυτό που ο Γουίλφριντ Σέλαρς [Wilfrid Sellars] αποκαλούσε «Ο μύθος του δεδομένου», δηλαδή στην ιδέα ότι η φιλοσοφική γνώση ευθέως και αυταπόδεικτα θεμελιώνεται στα αντικείμενα με τα οποία είμαστε άμεσα εξοικειωμένοι ή τα οποία εμφανίζονται «κατά άμεσο τρόπο μπροστά στον ανθρώπινο νου».

## Παράδοση και ιστορία

Κατά συνέπεια, αν και ανεπαρκές ως κριτήριο, το να προσδιορίσουμε τη διάκριση μεταξύ των παραδόσεων από την άποψη μιας επιφανειακής διαφοράς ανάμεσα σε κύρια ονόματα και προβλήματα θέτει ουσιαστικότερα ζητήματα παράδοσης και ιστορίας, αλλά και τον κεντρικό χαρακτήρα των τελευταίων για την ηπειρωτική παράδοση. Ίσως ο ευκολότερος και πιο συνοπτικός τρόπος να αποδοθεί ο χαρακτήρας της διάκρισης μεταξύ αναλυτικής και ηπειρωτικής φιλοσοφίας είναι από την άποψη που ο καθένας οχηματοποιεί την παράδοσή του και από την άποψη των φιλοσόφων που την αποτελούν. Δηλαδή, αυτό που έχει σημασία εδώ είναι ποιας παράδοσης μέρος ο φιλόσοφος *αισθάνεται* ότι είναι, γνωρίζοντας ποιος λογαριάζεται (και ίσως σημαντικότερα, γνωρίζοντας ποιος δεν λογαριάζεται – μερικές φορές χωρίς να ξέρει το γιατί) ως πρόγονος ή ως αυθεντία. Κατά συνέπεια, ενώ ένας αναλυτικός φιλόσοφος ενδεχομένως να παρέθετε τους Φρέγκε, Ράσελ και Μουρ [G. E.

Moore] ως προγονικές αυθεντίες, ένας ηπειρωτικός φιλόσοφος πιθανόν να παρέθετε τους Χέγκελ, Χούσερλ και Χάιντεγκερ. Από αυτή την άποψη, τόσο η αναλυτική όσο και η ηπειρωτική φιλοσοφία θα μπορούσαν να προσδιοριστούν από το σύνολο των προγόνων τους, όπως στα παλαιά οικογενειακά πορτρέτα και στις φωτογραφίες όπου κάποιος μπορεί να ανιχνεύσει ομοιότητες ανάμεσα στα παλαιά πρόσωπα και τους σημερινούς κληρονόμους τους.

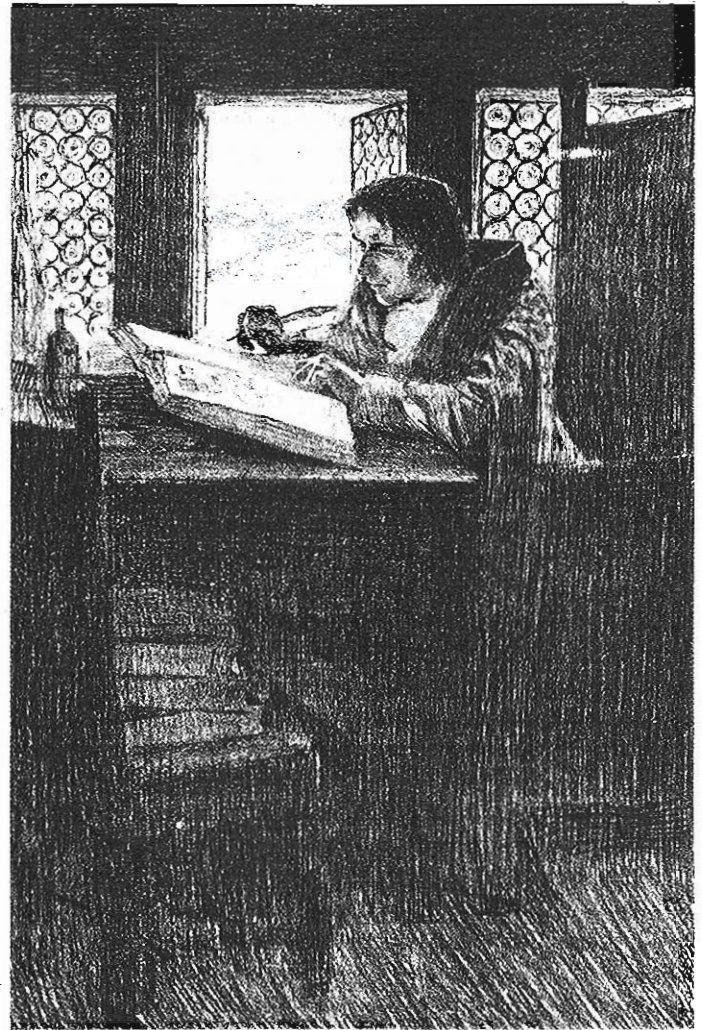
Όμως, κάνοντας τη διάκριση κατ' αυτό τον τρόπο δεν αγγίζει κανείς πραγματικά την καρδιά του ζητήματος, επειδή το περίεργο γύρω από την αναλυτική φιλοσοφία, από μία ηπειρωτική προοπτική, είναι ότι, μέχρι πρόσφατα, δεν είχε ιδιαίτερη συνείδηση της παράδοσής της. Αυτό αρχίζει να αλλάζει και έχει γίνει ενδιαφέρουσα δουλειά πάνω στην καταγωγή της αναλυτικής φιλοσοφίας, είτε σε σχέση με τις γερμανόφωνες ρίζες της στον Φρέγκε, όπως έχουμε ήδη δει στην περίπτωση του Ντάμετ, είτε σε σχέση με την κριτική του Ράσελ στο βρετανικό ιδεαλισμό. Η εμφάνιση της αναλυτικής φιλοσοφίας στις πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα μπορεί να ειπωθεί ότι κινείται παράλληλα με ευρύτερα νεωτερικά κινήματα στην ποίηση, στις καλές τέχνες και στην αρχιτεκτονική. Έχοντας αυτό υπόψη, δεν είναι ίσως τόσο αναπάντεχο ότι ο Βίτγκενσταϊν δεν ήταν μόνο ο συγγραφέας του *Tractatus Logico-Philosophicus*, αλλά επίσης σχεδίασε και έχτισε ένα σπίτι με το πλέον αυστηρό νεωτεριστικό ύφος για την αδελφή του στη Βιέννη.

Ένα άλλο σημαντικό σύμπτωμα της πρόσφατης «ιστορικοποίησης» της αναλυτικής φιλοσοφίας είναι η εμφάνιση της βιογραφίας ως θέματος γνήσιου φιλοσοφικού ενδιαφέροντος και μεγάλης πολιτισμικής περιέργειας. Το κυριότερο παράδειγμα εδώ, άλλη μία φορά, είναι ο Βίτγκενσταϊν, στο υπέροχο βιβλίο του Ρέι Μονκ [Ray Monk], *Λούντβιχ Βίτγκενσταϊν. Το χρέος της μεγαλοφυΐας* [Ludwig Wittgenstein. *The Duty of Genius*, 1990], και στη λιγότερο αξιόλογη ταινία του Ντέρεκ Τζάρμαν [Derek Jarman], *Βίτγκενσταϊν* [Wittgenstein, 1993]. Αυτή η βιογραφική

στροφή έχει ενισχυθεί από τη βιογραφία του Μπέρτραντ Ράσελ [Bertrand Russell] γραμμένη από τον Μονκ το 1996, και από επιτυχημένες πρόσφατες βιογραφίες των Ισαία Μπερλίν [Isaiah Berlin] και Α. Τ. Αφέρ. Στην πειρωτική πλευρά, η διανοητική βιογραφία του Χάιντεγκερ από τον Ρούντιγκερ Σαφράνσκι [Rüdiger Safranski] είναι άξια λόγου. Το θέλητρο της βιογραφίας είναι ότι η πνευματική παραγωγή ενός φιλοσόφου μπορεί να ιδωθεί ως έκφραση μιας συγκεκριμένης υπαρξιακής στάσης. Από αυτή την άποψη –και αυτή είναι η ιδιαίτερη γοητεία του Βίτγκενσταϊν– η φιλοσοφία μπορεί να γίνει αντιληπτή ως να είναι ενσωματωμένη σε έναν τρόπο ζωής. Κατά συνέπεια, η επικύρωση ή η υπεράσπιση των απόψεων ενός συγκεκριμένου φιλοσόφου θα μπορούσε να οδηγήσει σε μία ορισμένη μίμηση ή απόπειρα προσομοίωσης με αυτή τη ζωή. Αυτό το βλέπει κανείς συνεχώς σε επαγγελματικό επίπεδο, όπου οι φοιτητές ενός χαρισματικού και γνωστού φιλοσόφου όχι μόνο θα υπερασπιστούν τη θεωρία του, αλλά και θα μιμηθούν τις χειρονομίες, τους δισταγμούς, τα λεκτικά τικ, ακόμη και το κάπνισμα, το ποτό και τις σεξουαλικές συνήθειές του. Η μαθητεία δεν είναι μία τόσο ισχυρή λέξη γι' αυτό που συμβαίνει εδώ. Αλλά κάτι τέτοιο είναι μετά βίας μία νέα ιδέα, δεδομένου ότι η βιογραφία υπήρξε κεντρικό εργαλείο στη φιλοσοφική διδασκαλία στον αρχαίο κόσμο, ολοφάνερα στο παράδειγμα του Σωκράτη, αλλά επίσης και στις διάφορες μεταγενέστερες ελληνιστικές σχολές, όπως οι Στωικοί και οι Επικούρειοι. Στη βιογραφία, μία φιλοσοφία συγχωνεύεται με έναν τρόπο ζωής.

### Ιστορικότητα και χειραφέτηση

Παραμένοντας στο θέμα της ιστορίας, θεωρώ ότι ένα μεγάλο μέρος της πειρωτικής παράδοσης θα αρνείτο την εγκυρότητα της διάκρισης μεταξύ της φιλοσοφίας και της ιστορίας της φιλοσοφίας, που ισχύει για ένα μεγάλο μέρος της αναλυτικής παράδοσης. Αυτός είναι επίσης ο λόγος για τον οποίο η εστίαση στη μετακαντιανή παράδοση είναι τόσο σημαντική για την πειρωτική φιλοσοφία, επειδή, με την αξιοσημείωτη εξαίρεση



10. Ο Χέγκελ ενώ γράφει τη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, αγωνιάς τη μάχη της Λένας που μαινεται έξω από το παράθυρό του, 14 Οκτωβρίου 1806. Σχέδιο του Phillips Ward.

του Τζιαμπατίστα Βίκο [Giambattista Vico] και το μεταγενέστερο παράδειγμα του Ζαν-Ζακ Ρουσσώ [Jean-Jacques Rousseau], με αυτή το θέμα της ιστορίας καθίσταται φιλοσοφικά κυρίαρχο στο έργο του Χάμαν, του Χέρντερ και προπάντων του Χέγκελ. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι το κέρδος της πειρωτικής παράδοσης είναι ότι επιτρέπει σε κάποιον να επικεντρωθεί στην ουσιαστικά ιστορική φύση της φιλοσοφίας ως πρακτικής και στην ουσιαστικά, επίσης, ιστορική φύση του φιλοσόφου που εμπλέκεται σε αυτή την πρακτική. Αυτό αποτελεί εμπάθυση στην αποκαλούμενη συνθήκη «ιστορικότητα».

Η εμπάθυση στην ιστορικότητα έχει ως αποτέλεσμα ουσιαστικά ζητήματα για το νόημα και την αξία της ανθρώπινης ζωής να μην μπορούν πλέον με θεμιτό τρόπο να αναχθούν στα παραδοσιακά θέματα της θεωρητικής μεταφυσικής –Θεός, ελευθερία και αθανασία– τα οποία ο Καντ θεωρεί από γνωστική άποψη χωρίς νόημα, αν και από ηθική άποψη βάσιμα. Μάλλον, η αναγνώριση της ουσιαστικής ιστορικότητας της φιλοσοφίας (και των φιλοσόφων) υπονοεί δύο ζητήματα:

1. Την ριζική *περατότητα* του ανθρώπινου υποκειμένου, δηλαδή ότι δεν υπάρχει μία θεϊκή σκοπιά ή σημείο αναφοράς έξω από την ανθρώπινη εμπειρία από το οποίο η εμπειρία μας θα μπορούσε να χαρακτηρίζεται και να κρίνεται ή, εάν υπάρχει, δεν μπορούμε να ξέρουμε τίποτε γι' αυτό.
2. Τον απόλυτα *συμπτωματικό* ή *δημιουργημένο* χαρακτήρα της ανθρώπινης εμπειρίας. Δηλαδή η ανθρώπινη εμπειρία είναι εξ ολοκλήρου ανθρώπινη, δημιουργείται και επαναδημιουργείται από μας, και οι περιστάσεις αυτής της δημιουργίας είναι εξ ορισμού συμπτωματικές.

Από τη στιγμή που ο άνθρωπος έχει προσδιοριστεί ως ένα πεπερασμένο υποκείμενο ενσωματωμένο σε ένα εντέλει συμπτωματικό δίκτυο ιστορίας, πολιτισμού και κοινωνίας, τότε μπορεί κάποιος να κατανοήσει ένα χαρακτηριστικό κοινό σε πολλούς φιλοσόφους στην ηπειρωτική παράδοση, δηλαδή το αίτημα ότι

τα πράγματα θα μπορούσαν να είναι διαφορετικά. Εάν η ανθρώπινη εμπειρία είναι μία συμπτωματική δημιουργία, τότε μπορεί να αναδημιουργηθεί με άλλους τρόπους. Αυτό είναι το αίτημα για μία μετασχηματιστική πρακτική της φιλοσοφίας, της τέχνης, της ποίησης ή του στοχασμού που θα ήταν σε θέση να κατευθύνει, να κριτικάρει και, τελικά, να λυτρώνει το παρόν. Το αίτημα, τότε, που διατρέχει μεγάλο μέρος του ηπειρωτικού στοχασμού και που συνεχίζει να εμπνέει φιλοσόφους όπως ο Χάμπερμας και ο Ντερντά, είναι ότι οι άνθρωποι *χειραφετούνται* από τις τρέχουσες συνθήκες τους, οι οποίες είναι συνθήκες που δεν διέπονται από ελευθερία. Όπως ο Ρουσσώ είπε –και αυτό ήταν το σύνθημα των νεαρών Γερμανών και Άγγλων ρομαντικών στο τέλος του 18ου αιώνα– «ο άνθρωπος γεννήθηκε ελεύθερος, αλλά είναι παντού αλυσοδεμένος». Η κριτική και η χειραφέτηση είναι οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος.

Η πιο δραματική δήλωση του συνδέσμου μεταξύ κριτικής και χειραφέτησης που γνωρίζω βρίσκεται με μία παράξενη και υπέροχα αφελή μορφή σε ένα σύντομο κείμενο, γραμμένο στις δύο πλευρές ενός φύλλου χαρτιού, το οποίο πιθανόν χρονολογείται από το καλοκαίρι του 1796: το αποκαλούμενο «Παλαιότερο πρόγραμμα συστήματος του γερμανικού ιδεαλισμού» (βλ. Παράρτημα, σελ. 151). Η φιλολογική μελέτη έχει αποφανθεί ότι το κείμενο γράφηκε από το χέρι του νεαρού Χέγκελ, αν και οι ιδέες που εκφράζονται απεικονίζουν περισσότερο εκείνες του νεαρού Σέλιγκ και, σε μικρότερη έκταση, εκείνες του μεγάλου Γερμανού ποιητή Γιόχαν Κριστόφ Φρήντριχ Χέλντερλιν [Johann Christoph Friedrich Hölderlin]. Πράγματι, μερικά χρόνια νωρίτερα, και οι τρεις τους είχαν φοιτήσει στο ανώτερο εκκλησιαστικό σεμινάριο του Τύμπινγκεν, στη Νότια Γερμανία. Ο Σέλιγκ στη συνέχεια θα αναλάμβανε τη θέση του πανεπιστημιακού καθηγητή στην Ιένα το 1798 στην τρυφερή ηλικία των 23 ετών. Το «Πρόγραμμα συστήματος» έχει μία ασυνήθιστη ιστορία. Αν και η ύπαρξή του ήταν γνωστή στους εκδότες του δημοσίευτου έργου του Χέγκελ, Φέρστερ [Förster] και Μπούμαν [Boumann], δεν περιλήφθηκε στη συλ-

11. Πανομοίωτο της πρώτης σελίδας του «Προγράμματος  
 συστήματος».

λογή διαφόρων εγελιανών γραπτών του 1834-5, πιθανόν επει-  
 δή το κείμενο δεν εναρμονιζόταν πλήρως με τις περισσότερο  
 συντηρητικές απόψεις του ώριμου Χέγκελ. Το «Πρόγραμμα  
 συστήματος» ήταν ένα από τα τελευταία κείμενα του Χέγκελ  
 που δόθηκαν για δημοπράτηση στο Βερολίνο το 1913, όταν  
 αγοράστηκε από την πρωσική κρατική βιβλιοθήκη. Η πρώτη  
 δημοσίευση και ο σχολιασμός του κειμένου έγιναν το 1917 και  
 προσείλκυσε την προσοχή του μεγάλου Γερμανοεβραίου φι-  
 λολόφου, Φραντς Ρόζενβαϊγκ [Franz Rosenzweig], ο οποίος  
 έδωσε στο κείμενο το σημερινό γνωστό τίτλο του και εγκαι-  
 νίασε την εκτενή φιλοσοφική συζήτηση, αφορμή της οποίας  
 υπήρξε το «Πρόγραμμα συστήματος».

Το κείμενο αποκρυσταλλώνει με ένα συστηματικό τρόπο μία  
 σειρά από θέματα του μετακαντιανού στοχασμού. Στη συνέ-  
 χεια παρατίθενται οκτώ βασικά σημεία της συζήτησης που  
 εγείρει, αλλά υπάρχουν κι άλλα.

1. Η ιδέα (που συναντήσαμε ήδη στο κεφάλαιο 2) ότι αυτό που απαιτείται φιλοσοφικά μετά τον Καντ είναι η συμφιλίωση των δυϊσμών του κριτικού συστήματος, η οποία συνδυάζεται με τη ρομαντική ιδέα ότι το έργο τέχνης είναι φορέας μιας τέτοιας συμφιλίωσης. Το έργο τέχνης παρέχει μία αισθητή εικόνα της ελευθερίας και οδηγεί σε αρμονία τις περιοχές της φύσης και του λόγου.
2. Η ιδέα ότι προκειμένου να δημιουργηθεί αυτό το έργο τέχνης ο φιλόσοφος πρέπει να μοιάσει στον ποιητή και να κατέχει την ίδια αισθητική δύναμη. Η φιλοσοφία και η ποίηση – διαχωρισμένες από την Πολιτεία του Πλάτωνα και μετά – πρέπει να γίνουν ένα.
3. Η ενσποίηση της φιλοσοφίας και της ποίησης σε ένα έργο τέχνης είναι ίδια με το αίτημα για μία μυθολογία του λόγου, η οποία θα επέτρεπε στους ανθρώπους να γίνουν λογικοί και στους φιλοσόφους να γίνει αισθητικοί. Σε αυτό το σημείο, η «αίωνια ενότητα θα βασιλεύσει μεταξύ μας». Η ιδέα εδώ είναι ότι προκειμένου να γίνουν κοινωνικά αποτελε-

Μπορεί η φιλοσοφία να αλλάξει τον κόσμο;



- σματικές, οι ιδέες του λόγου πρέπει να γίνουν συγκεκριμένες. Κατά συνέπεια, ο τρόπος με τον οποίο ο φορμαλισμός της καντιανής ορθολογικότητας μπορεί να αποφευχθεί είναι με το να δοθεί συγκεκριμένη υπόσταση στο λόγο με τη μορφή μύθου. Αυτό καλείται στο κείμενο «μία αισθητική θρησκεία».
4. Η μυθολογία του λόγου λειτουργεί συνεπώς όπως η ιδεολογία στην πολιτική, μία ιδεολογία που είναι ταυτόχρονα κριτική και φορέας χειραφέτησης.
  5. Είναι κριτική, διότι, για να επιτευχθεί η ελευθερία, πρέπει να καταστρέψουμε ό,τι υψώνεται στο δρόμο της ελευθερίας, που στο κείμενο προσδιορίζεται ως ο μηχανισμός του κράτους, ο οποίος μεταχειρίζεται τους ελεύθερους ανθρώπους όπως τις μηχανές. Επομένως, δηλωμένο με αποκαλυπτικό τρόπο, «πρέπει λοιπόν να εκλείψει». Αυτή η καταστροφική του κράτους υπονοεί επίσης την εξάλειψη της κρατικής θρησκείας, που χαρακτηρίζεται από το «περιφρονητικό βλέμμα», όπου οι ελεύθεροι άνθρωποι τρέμουν «ενώπιον των σοφών και των ιερέων του».
  6. Είναι φορέας χειραφέτησης, επειδή στόχος της μυθολογίας του λόγου είναι η επίτευξη μιας νέας οργάνωσης της κοινωνίας που θα βασίζεται στην ελευθερία και στην ισότητα: «Μόνο τότε μπορούμε να περιμένουμε *ισή* ανάπτυξη *όλων* των δυνάμεων».
  7. Έτσι, είναι μέσω της δημιουργικής δύναμης της τέχνης με τη μορφή της μυθολογίας του λόγου που μπορούμε να αφήσουμε να διαφανούν οι διαστάσεις μιας πολιτικά μετασχηματισμένης ζωής. Κάτι τέτοιο αποκαλύπτει αυτό που θα μπορούσαμε να αναγνωρίσουμε ως επιρροή του Ρουσσώ στον πρώιμο γερμανικό ιδεαλισμό και το ρομαντισμό, οι οποίοι επιδίωκαν να καθιερώσουν μία νέα μορφή ηθικής κοινωνικότητας, με ελευθερία και ισότητα ανάμεσα σε όλους, άνδρες και γυναίκες. Για τους ρομαντικούς ιδιαίτερα, στην Αγγλία καθώς επίσης και στη Γερμανία, αυτό σήμαινε μία κοινωνία βασισμένη στη φιλία, όπου όλοι οι φίλοι θα ήταν ελεύθεροι και ίσοι.

8. Συνεπώς, στον υπέροχα αφελή ουτοπισμό αυτού του κάποτε παραγκωνισμένου αποσπάσματος, κάποιος βλέπει την εμπνευσμένη κριτική της μεταφυσικής του Καντ να αναμειγνύεται με το πνεύμα χειραφέτησης της Γαλλικής Επανάστασης του 1789 σε ένα αισθητικό μανιφέστο όπου «μόνο στην ομορφιά η αλήθεια και η αγαθότητα γίνονται αδελφία». Όπως ο μεγάλος μαρξιστής κριτικός Γκεόργκ Λούκατς [Georg Lukács] δήλωσε για τους ρομαντικούς της Γένας, «ήταν ένας χορός σε ένα διάπυρο νφαιστέιο, ήταν ένα αστραφτερά απίθανο όνειρο». Αρκετά αληθινό, ήταν εντελώς απίθανο, αλλά ακόμη φεγγοβόλο.

### Μία επίκληση της παράδοσης που δεν είναι σε καμία περίπτωση παραδοσιακή

Συνεπώς, η ηπειρωτική φιλοσοφία είναι αδιαχώριστη από τη σχέση με την παράδοσή της. Πράγματι, αυτή είναι μία σκέψη που έχουμε ήδη συναντήσει στην κατηγοριοποίηση των Μπένθαμ και Κόλριτζ από τον Μιλ με κριτήριο τη διάκριση μεταξύ προοδευτικού και παραδοσιακού. Αλλά ο Μιλ βιάζεται υπερβολικά να συσχετίσει την παράδοση με το συντηρητισμό. Είναι πράγματι αλήθεια ότι μία σχέση με την παράδοση μπορεί να είναι κοινωνικά συντηρητική, όπως στον ώριμο Κόλριτζ ή στον κλασικό πολιτικό συντηρητισμό του Έντμουντ Μπερκ [Edmund Burke]. Εντούτοις, η επίκληση της παράδοσης δεν χρειάζεται να είναι παραδοσιακή, στην περίπτωση που αυτό που η έννοια της παράδοσης προσπαθεί να ανακτήσει είναι κάτι χαμένο, ξεχασμένο ή καταπιεσμένο στη σύγχρονη ζωή. Με αυτή τη μορφή, η επίκληση της παράδοσης δεν χρειάζεται να αποτελεί κάποια συντηρητική αποδοχή του παρελθόντος, αλλά μπορεί όντως να λάβει τη μορφή μιας *κριτικής* αναμέτρησης με την ιστορία της φιλοσοφίας και την ιστορία καθεαυτή. Μία τέτοια κριτική σύλληψη της παράδοσης είναι αυτό που ο Χάιντεγκερ αποκαλεί *Destruction* (αποδόμηση) ή *Abbau* (αποδιάρθρωση) της ιστορίας της μεταφυσικής, λέξεις που ο νεαρός Ντερνιντά επιχείρησε να αποδώσει στα γαλλικά ως *déconstruction*. Η αμ-



12. Ευγένιος Ντελακρουά (1798-1863), «Η ελευθερία οδηγεί το λαό», 28 Ιουλίου 1830.

φιλεγόμενη έννοια της αποδόμησης πρέπει να προσεγγιστεί με ένα μη εριστικό τρόπο και να γίνει συνεπώς κατανοητή ως μία απόπειρα κριτικής αποδιάρθρωσης της παράδοσης σε σχέση με αυτό που είναι άσκεπτο εντός της και παραμένει προς σκέψη. Με αυτή την έννοια, κάποιος μπορεί να μιλήσει για μία ριζοσπαστική εμπειρία της παράδοσης. Θα προσπαθήσω να γίνω λίγο πιο συγκεκριμένος παρουσιάζοντας δύο ξεχωριστούς ριζικούς τρόπους στοχασμού της παράδοσης, αυτόν του Χούσερλ και εκείνον του πιο φημισμένου φοιτητή του, του Χάιντεγκερ.

Μπορεί να ειπωθεί ότι η παράδοση έχει δύο σημασίες.

1. Ως κάτι που κληρονομείται ή που παραδίδεται χωρίς εξέταση ή κριτική ενασχόληση. Αυτή είναι η συντηρητική έν-

νοια της παράδοσης την οποία ο Μιλ αναφέρει σε σχέση με τον Κόλριτζ.

2. Ως κάτι που γίνεται ή που παράγεται μέσω μιας κριτικής ενασχόλησης με την πρώτη σημασία της παράδοσης, ως μία επίκληση στην παράδοση που δεν είναι σε καμία περίπτωση παραδοσιακή, μία ριζοσπαστική παράδοση.

Είναι η δεύτερη σημασία της παράδοσης που μοιράζονται—όχι χωρίς κάποιες ουσιαστικές διαφορές, αλλά αυτό είναι μία άλλη ιστορία—ο Χούσερλ και ο Χάιντεγκερ. Για το μεταγενέστερο Χούσερλ του μεταθανάτια δημοσιευμένου *Κρίση των ευρωπαϊκών επιστημών* (1954), οι δύο σημασίες της παράδοσης αντιστοιχούν στη διάκριση μεταξύ μιας *ιζηματοποιημένης* και μιας *επανεργοποιημένης* εμπειρίας της παράδοσης. Είναι χρήσιμο να σκεφθούμε την ιζηματογένεση με γεωλογικούς όρους ως τη διαδικασία της καθίζησης ή της σταθεροποίησης. Για τον Χούσερλ, η ιζηματογένεση συνίσταται στη λήθη της προέλευσης μιας κατάστασης πραγμάτων. Ας πάρουμε το φημισμένο παράδειγμα της γεωμετρίας του Χούσερλ, που εμφανίζεται στο δοκίμιο του 1936, «Η προέλευση της γεωμετρίας», δημοσιευμένο ως παράρτημα στο *Κρίση*. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι αυτό το δοκίμιο ήταν το θέμα του πρώτου βιβλίου του Ντεριντά, που αποτελούσε απλώς μετάφραση και σχολιασμό του δοκιμίου του Χούσερλ. Με απλά λόγια, το κεντρικό επιχείρημα του Χούσερλ είναι ότι, εάν έχει επέλθει λήθη σχετικά με την προέλευση της γεωμετρίας, τότε λήθη καλύπτει και την ιστορική φύση τέτοιων επιστημονικών κλάδων. Αλλά γιατί είναι αυτό σημαντικό; Είναι σημαντικό, επειδή η γεωμετρία εκφράζει στην καθαρότερη μορφή της, αυτό που ο Χούσερλ αποκαλεί «θεωρητική στάση»: δηλαδή τη θέση που οι φυσικές επιστήμες υιοθετούν για τα αντικείμενά τους. Η άποψη του Χούσερλ είναι ότι το να επανεργοποιήσουμε τη γνώση της προέλευσης της γεωμετρίας σημαίνει να ανακαλέσουμε τον τρόπο με τον οποίο η θεωρητική στάση των επιστημών ανήκει σε ένα καθορισμένο κοινωνικό και ιστορικό πλαίσιο, αυτό που ο Χούσερλ θαυμάσια αποκαλεί «κόσμο-της-ζωής» [*Lebenswelt*]. Το κριτικό και πολεμικό σημείο



13. Πορτρέτο του φοιτητή Έντμουντ Χούσερλ (1859-1938).

της άποψης του Χούσερλ είναι ότι η δραστηριότητα της επιστήμης, από τον Γαλιλαίο και μετά, έχει οδηγήσει σε αυτό που αποκαλεί «μαθηματικοποίηση της φύσης», που παραβλέπει την αναγκαία εξάρτηση της επιστήμης από τις καθημερινές πρακτικές του κόσμου-της-ζωής. Υπάρχει ένα χάσμα μεταξύ γνώσης και σοφίας, μεταξύ επιστήμης και καθημερινής ζωής. Αυτή την κατάσταση ο Χούσερλ αποκαλεί «κρίση», η οποία εμφανίζεται όταν η θεωρητική στάση των επιστημών καθορίζει τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζονται όλες οι οντότητες. Το χρέος της φιλοσοφίας, με το νόημα που δίνει σε αυτή τη λέξη ο Χούσερλ (δηλαδή, φαινομενολογία), είναι να εμπλακεί σε έναν κριτικό και ιστορικό στοχασμό για την προέλευση της παράδοσης, που επιτρέπει μία ενεργό και επανενεργοποιούσα εμπειρία της παράδοσης ενάντια στην επιζήμια αφέλεια της παρούσας εικόνας μας για το παρελθόν.

Τα πράγματα δεν είναι πολύ διαφορετικά στη σύλληψη της *Destruktion* από τον πρώιμο Χάιντεγκερ, της αποδόμησης της ιστορίας της οντολογίας, η οποία δεν αποτελεί επακριβώς τρόπο καταστροφής του παρελθόντος, αλλά αναζήτησης των θετικών τάσεων της παράδοσης και της εργασίας ενάντια σε ό,τι ο Χάιντεγκερ ονομάζει «ολέθριες προκαταλήψεις» της. Η *Destruktion* είναι η παραγωγή μιας παράδοσης ως κάτι που γίνεται και διαμορφώνεται μέσω μιας διαδικασίας επανάληψης ή ανάκτησης, αυτό που ο Χάιντεγκερ αποκαλεί *Wiederholung*. Η σκέψη εδώ είναι ότι μία αυθεντική σχέση με την παράδοση επιτυγχάνεται με την πράξη της ανάκτησης ή επανάληψης, όπου κάποιος επαναφέρει το αρχικό νόημα μιας κατάστασης με το ενέργημα του κριτικού και ιστορικού στοχασμού. Το κύριο παράδειγμα του Χάιντεγκερ είναι ο τρόπος με τον οποίο το νόημα αυτού που είναι –το Είναι– συνδέεται με το χρόνο, μία σύνδεση η οποία, όπως υποστηρίζει, είναι επικαλυμμένη στην παράδοση της δυτικής μεταφυσικής από την εποχή των αρχαίων Ελλήνων. Συνεπώς, κανείς πρέπει να καταστρέψει την παραδεδομένη και κοινότοπη έννοια του παρελθόντος προκειμένου να βιωθεί η κρυμμένη και εκπληκτική δύναμη της

ιστορίας. Στην εποχή του *Είναι και Χρόνος* (τέλη της δεκαετίας του 1920), ο Χάιντεγκερ αρθρώνει τη διαφορά μεταξύ μιας παραδεδομένης και μιας αποδομημένης παράδοσης από την άποψη της διάκρισης μεταξύ παράδοσης (*Tradition*) και κληρονομιάς (*Überlieferung*). Αυτό δεν σημαίνει, εντούτοις, ότι η παράδοση συγχωνεύεται με κάποιο είδος βιομηχανίας που παράγει κληρονομιά: μάλλον ο Χάιντεγκερ παίζει με τις σημασίες του γερμανικού ρήματος *überliefern*, για να προτείνει ότι μία αυθεντική σχέση με το παρελθόν είναι αυτή όπου η κρυμμένη δυνατότητα του παραδίδεται και διανοίγεται. Από αυτή την άποψη, για τον Χάιντεγκερ, μία αυθεντική ύπαρξη προϋποθέτει μία ριζοσπαστική και όχι παραδεδομένη εμπειρία του παρελθόντος.

Είναι σημαντικό να επισημάνουμε ότι ο σκοπός των στοχασμών των Χούσερλ και Χάιντεγκερ για την παράδοση –και αυτό ισχύει εξίσου για το στοχασμό του Χέγκελ πάνω στην ιστορία του πνεύματος και, όπως θα δούμε σε λίγο, της σύλληψης του μηδενισμού από τον Νίτσε– δεν είναι το παρελθόν καθαυτό, αλλά το *παρόν* και ακριβέστερα, η *κρίση* του παρόντος. Η αληθινή κρίση των ευρωπαϊκών επιστημών, ή ότι ο Χάιντεγκερ αποκαλεί «δυσθυμία της Δύσης», γίνεται αισθητή ελλείπει δυσθυμίας: «κρίση, ποια κρίση;» Η πραγματική κρίση είναι η απουσία κρίσης, η πραγματική δυστυχία είναι η απουσία δυστυχίας. Σε μία τέτοια ασυλλόγιστη αμνησία, ο Ντσοτογιέφσκι, θα μπορούσε να χαριτολογήσει λέγοντας ότι βουλιάζουμε στο επίπεδο των χαρούμενων βοοειδών. Κατά συνέπεια, μία επανενεργοποιημένη ή αποδομημένη έννοια της παράδοσης –μία ριζοσπαστική παράδοση– μας επιτρέπει μία κριτική συνείδηση του παρόντος.

## Η φιλοσοφία ως παραγωγή κρίσης

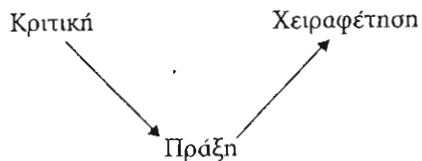
Κάποιος θα μπορούσε να πει ότι η λυδία λίθος της φιλοσοφίας στην ηπειρωτική παράδοση είναι το ζήτημα της πράξης: δηλαδή, οι ενσωματωμένες σε ένα ιστορικό και πολιτισμικό πλαί-

σιο ζωές μας ως πεπερασμένοι εαυτοί σε έναν κόσμο που είναι δημιούργημά μας. Είναι η πράξη που οδηγεί τη φιλοσοφία σε μία κριτική των παρόντων συνθηκών, ως συνθηκών μη υποκείμενων στην ελευθερία, και στο αίτημα χειραφέτησης ότι τα πράγματα μπορεί να γίνουν διαφορετικά – αίτημα για μία μετασχηματιστική πρακτική της φιλοσοφίας, της τέχνης, του στοχασμού ή της πολιτικής. Ίσως αυτό το γεγονός επεξηγεί ένα ενδεχομένως αινιγματικό χαρακτηριστικό της φιλοσοφίας στην ηπειρωτική παράδοση, δηλαδή το θέμα της *κρίσης* που, με διαφορετικές μορφές, σαν ένα υπόγειο ρεύμα, διαπερνά τις παραδόσεις του γερμανικού ιδεαλισμού, του μαρξισμού, της φαινομενολογίας, της ψυχανάλυσης και της Σχολής της Φρανκφούρτης. Ένα τέτοιο αίσθημα κρίσης μπορεί επίσης να βρεθεί στους πολιτισμικά και πολιτικά περισσότερο ενουνειδητους τομείς της αναλυτικής παράδοσης. Παραδείγματος χάριν, είναι εμφανές στο συναρπαστικό μανιφέστο του 1929 του Κύκλου της Βιέννης, το οποίο θα συζητήσω στο κεφάλαιο 6. Οι συγγραφείς υποστηρίζουν την επιστημονική σύλληψη του κόσμου και την υπερνίκηση της μεταφυσικής ως απαραίτητα στοιχεία για ένα ριζικό κοινωνικό δημοκρατικό μετασχηματισμό της κοινωνίας.

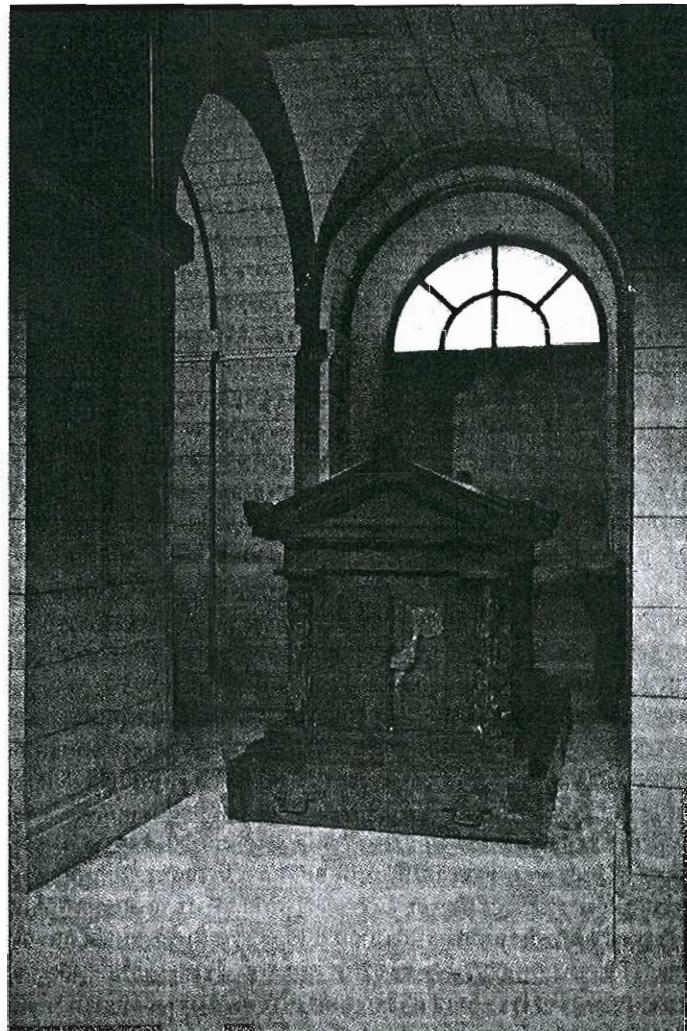
Για ένα μεγάλο μέρος της ηπειρωτικής παράδοσης, η φιλοσοφία είναι ένας τρόπος *κριτικής* του παρόντος, προώθησης μιας στοχαστικής ενουναίσθησης του παρόντος σαν να είναι σε κρίση – ανεξαρτήτως αν αυτό εκφράζεται σαν κρίση πίστης σε ένα μικροαστικό κόσμο φιλισταίων (στον Κίρκεγκωρ) ή σαν κρίση των ευρωπαϊκών επιστημών (στον Χούσερλ), των ανθρωπιστικών επιστημών (στον Φουκώ), του μηδενισμού (στον Νίτσε), της λήθης του Είναι (στον Χάιντεγκερ), της αστικής καπιταλιστικής κοινωνίας (στον Μαρξ), της ηγεμονίας του εργατικού λόγου και της κυριαρχίας της φύσης (στον Αντόρνο και τον Μαξ Χορκχάιμερ [Max Horkheimer]), ή σιδηρόπυλο άλλο. Η φιλοσοφία ως διεισδυτικός στοχασμός της ιστορίας, του πολιτισμού και της κοινωνίας οδηγεί στην αφύπνιση της κριτικής συνείδησης, σε αυτό που ο Χούσερλ θα αποκαλούσε επανε-

νεργοποίηση μιας ιζηματοποιημένης παράδοσης. Προχωρώντας αυτή τη σκέψη λίγο περισσότερο, η ευθύνη του φιλοσόφου –κατά τη διατύπωση του Χούσερλ, του «δημόσιου υπαλλήλου της ανθρωπότητας» – είναι η παραγωγή κρίσης, που αναταράσσει την αργή συσσώρευση του απονεκρωμένου ιζήματος της παράδοσης στο όνομα μιας ιστορικής κριτικής που επανενεργοποιεί, ορίζοντας της οποίας θα ήταν ένας χειραφετημένος κόσμος-της-ζωής. Η φιλοσοφία στην πειρωτική παράδοση έχει μία πρόθεση χειραφέτησης. Για ένα φιλόσοφο, η πραγματική κρίση θα ήταν μία κατάσταση όπου η κρίση δεν θα ήταν αναγνωρίσιμη. Σε έναν ανάλογο κόσμο, η φιλοσοφία δεν θα είχε κανένα σκοπό, εκτός από το να αποτελεί ιστορική περιέργεια, διανοητική διασκέδαση ή ένα τεχνικό μέσο όξυνσης της κοινής λογικής.

Για να τυποποιήσουμε λίγο τα πράγματα, θα προτείνω για τη φιλοσοφία στην πειρωτική παράδοση το ακόλουθο απλό μοντέλο που οργανώνεται γύρω από τους όρους οι οποίοι αποτελούν τον υπότιτλο αυτού του κεφαλαίου:



Δηλαδή, η κριτική είναι κριτική της υπάρχουσας πράξης, επειδή κάποιος την αισθάνεται άδικη, ανελεύθερη, αναληθή, ή οτιδήποτε άλλο. Επιπλέον, είναι κριτική που στοχεύει στη χειραφέτηση από αυτή την άδικη πράξη προς μία άλλη ατομική ή συλλογική πράξη, ένα διαφορετικό τρόπο σύλληψης της ανθρώπινης ζωής – είτε αυτή είναι η νιτσειϊκή ζωή της μοναχικής αριστοκρατίας είτε η κομμουνιστική κοινωνία που οραματίστηκε ο Μαρξ είτε τα πολλαπλά γίνεσθαι που περιγράφονται από τον Ντελέζ και τον Γκουαταρί [Guattari] είτε κάτι εντελώς διαφορετικό.



14. Ο τάφος του Ζαν-Ζακ Ρουσσώ (1712-78) στο Πάνθεον, Παρίσι.

## Κεφάλαιο 5

### Τι πρέπει να γίνει; Πώς να απαντήσουμε στο μηδενισμό

Όπως είδαμε στο κεφάλαιο 2, ο Καντ κληροδότησε ένα πρόβλημα στους ιδεαλιστές, στους ρομαντικούς, ακόμη και στους μαρξιστές κληρονόμους του στην πνευματική παράδοση, ένα πρόβλημα με το οποίο καταπάνεται στην *Κριτική της κριτικής δύναμης* και που βρίσκεται στον πυρήνα της κριτικής του Γιακόμπι για τον Καντ και τον Φίχτε. Το πρόβλημα θα μπορούσε να τεθεί σήμερα με τον ακόλουθο τρόπο: η καντιανή κριτική της μεταφυσικής, αν είναι έγκυρη, επιτυγχάνει τον αξιοπρόσεκτο άθλο να καταδειξεί τη *γνωστική α-νοησία* (έλλειψη νοήματος) των παραδοσιακών αξιώσεων της θεωρητικής, δογματικής μεταφυσικής, ενώ καθιερώνει τη ρυθμιστική *πθική* ανάγκη για την πρωτοκαθεδρία του πρακτικού λόγου (δηλαδή την έννοια της ελευθερίας). Αυτό εγείρει το ακόλουθο ερώτημα: πώς πρέπει να αποκτά υπόσταση η ελευθερία ή να πραγματοποιείται στον κόσμο της φύσης, εάν η τελευταία κυβερνάται από αιτιότητα και μηχανιστικά καθορίζεται από τους νόμους της; Πώς εναρμονίζεται η αιτιότητα του φυσικού κόσμου με αυτό που ο Καντ αποκαλεί «η αιτιότητα της ελευθερίας»; Πώς γίνεται η μεγαλοφυΐα να μετασχηματιστεί σε πρακτική δύναμη, για να ανακαλέσουμε τον Έμερσον, όταν αυτός υπαινίσσεται τη γλώσσα της Τρίτης Κριτικής του Καντ; Δεν τοποθετεί ο Καντ τους ανθρώπους σε αυτό που ο Χέγκελ και ο νεαρός



15. Domenico Feti (1589-1624), «Μελαγχολία».

Μαρξ ίσως θα είχαν αποκαλέσει *αμφίβια* θέση, δηλαδή το να υπόκειται κανείς ελεύθερα στον ηθικό νόμο και ταυτόχρονα να καθορίζεται από τον αντικειμενικό κόσμο της φύσης, ο οποίος έχει απογυμνωθεί από οποιαδήποτε αξία και αντιμάχεται τους ανθρώπους ως κόσμος της αλλοτρίωσης; Δεν καθίσταται η ατομική ελευθερία απλώς μία αφαίρεση ενόψει ενός αδιάφορου κόσμου αντικειμένων που είναι διαθέσιμα σε κάποιον –σε μία τιμή– ως εμπορεύματα;

Τέτοιας φύσης είναι το πρόβλημα που διέγινε ο Νίτσε το 1880 με την έννοια του μηδενισμού – μία έννοια που είναι απολύτως καθοριστική για μία ολόκληρη σειρά ηπειρωτικών φιλοσόφων του 20ού αιώνα: Χάιντεγκερ, Βάλτερ Μπένγιαμιν [Walter Benjamin], Τεοντόρ Αντόρνο, Καρλ Σμιτ [Carl Schmitt], Χάνα Άρεντ [Hannah Arendt], Ζακ Λακάν, Μισέλ Φουκώ, Ζακ Ντερντά και Τζούλια Κρίστεβα [Julia Kristeva]. Δηλαδή, ότι η αναγνώριση της ελευθερίας του υποκειμένου συμβαδίζει με την κατάρρευση της ηθικής βεβαιότητας στον κόσμο. Στο κεφάλαιο 2, ακολουθήσαμε τα ίχνη της εμφάνισης αυτής της έννοιας μέσω της κριτικής του Γιακόμπι στους Καντ και Φίχτε ως τους Στίρνερ, Ντοστογιέφσκι και Σαρτρ. Θα επιστρέψω τώρα στο θέμα του μηδενισμού, για να εμβαθύνω λίγο περισσότερο.

## Ρωσικός μηδενισμός

Η κατανόηση του μηδενισμού από τον Νίτσε πρέπει να τεθεί στο ρωσικό πλαίσιο για το οποίο έγινε υπαινιγμός στο κεφάλαιο 2 με τον Ντοστογιέφσκι – ό,τι αυτός αποκαλούσε «μηδενισμό αλά Πετρούπολη». Ο Νίτσε δανείστηκε την έννοια του μηδενισμού από τον Ρώσο μυθιστοριογράφο Ιβάν Τουργκένιεφ, τον οποίο διάβασε από τη γαλλική μετάφραση του Προσπέρ Μεριμέ [Prosper Mérimée]. Τυχαία, το μυθιστόρημα του Μεριμέ *Κάρμεν* [Carmen, 1845] παρείχε επίσης τη βάση για το λιμπρέτο της όπερας του Μπιζέ [Georges Bizet], το 1875, που είχε το ίδιο όνομα και ήταν η αγαπημένη όπερα του Νίτσε –

μία ιδιαίτερα αμφισβητούμενη επιλογή κατά την άποψή μου, αλλά αυτή είναι μία άλλη ιστορία. Ο μηδενισμός λαμβάνει την πλήρη φιλοσοφική του ανάπτυξη και την οριστική έκφρασή του με τον Νίτσε.

Αυτό που διακρίνει το ρωσικό πλαίσιο από το γερμανικό είναι ότι στη γερμανική εκδοχή ο μηδενισμός αποτελεί κυρίως μεταφυσικό ή επιστημολογικό ζήτημα, ενώ στη ρωσική έχει μία πιο προφανή κοινωνικοπολιτική διάσταση. Η ιστορία εύλογα αρχίζει με την προσπάθεια του Νικολάι Τσερνισέφσκι να «μηδενίσει» τις παραδοσιακές αισθητικές αξίες, υποστηρίζοντας ότι η τέχνη δεν είναι η έκφραση κάποιας απόλυτης σύλληψης του ωραίου, αλλά μάλλον αντιπροσωπεύει τα ενδιαφέροντα μιας ορισμένης τάξης σε μία συγκεκριμένη ιστορική στιγμή. Κατά συνέπεια, στο ρωσικό πλαίσιο, η προβληματική του μηδενισμού συνδέεται στενά με τη ριζοσπαστική σοσιαλιστική πολιτική, η οποία εκφράζεται με συγκεκριμένο τρόπο στο σημαίνον μυθιστόρημα του Τσερνισέφσκι, *Τι πρέπει να γίνει*; (1863). Η πλήρης ιστορία της πολιτικής του ρωσικού μηδενισμού θα έπρεπε να συμπεριλάβει την αναρχική κριτική του κράτους του Μικαήλ Μπακούνιν, και να απολήγει ίσως στον προμπεϊκό μπολσεβικισμό του Λένιν και την Οκτωβριανή Επανάσταση του 1917. Δεν αποτελεί σύμπτωση ότι το βιβλίο του Λένιν που περιγράφει το πολιτικό του όραμα για το κόμμα και τη «δικτατορία του προλεταριάτου» έχει επίσης τον τίτλο *Τι να κάνουμε*; (1902).

Με αυτή την έννοια, ο ρωσικός μηδενισμός είναι η έκφραση μιας ριζικά σκεπτικιστικής, αντι-αισθητικής, ωφελμιστικής και επιστημονιστικής κοσμοαντίληψης. Μία τέτοια άποψη υπόκειται σε μία εκλεπτυσμένη αλλά άνευ προηγουμένου φιλελεύθερη κριτική στο μυθιστόρημα του Τουργκένιεφ, *Πατέρες και γιοι* (1862) μέσα από τη μοίρα της μηδενιστικής μορφής του Μπαζάροφ. Η κεντρική δραματική σύγκρουση εδώ βρίσκεται μεταξύ δύο αντιτιθέμενων κοσμοαντιλήψεων: ο ρομαντισμός,

ο φιλελευθερισμός, ο ρεφορμισμός και η ευρωφιλία των πατέρων (Νικολάι και Πάβελ) και ο θετικισμός, ο ωφελιμισμός, ο ριζοσπαστισμός και ο ρωσικός εθνικισμός των γιων (Αρκάντι και Μπαζάροφ). Εδώ είναι εμφανής η ρωσική έκφραση της σύγκρουσης που περιγράφει ο Μιλ μεταξύ ρομαντισμού και ωφελιμισμού, Μπένθαμ και Κόλριτζ. Στην κύρια σκηνή του μυθιστορήματος, ανάμεσα σε ασαφείς νύξεις για το μηδενισμό ως δύναμη βίαιης εξέγερσης, ο Μπαζάροφ μυκτηρίζει:

«Βασίζουμε τη συμπεριφορά μας σε αυτό που αναγνωρίζουμε ως χρήσιμο... Στις μέρες μας το πιο χρήσιμο πράγμα που μπορούμε να κάνουμε είναι να αποκηρύττουμε – και έτσι αποκηρύττουμε». «Τα πάντα;»

«Τα πάντα».

«Τι; Όχι μόνο την τέχνη, την ποίηση... αλλά και... φοβάμαι να το πω...»

«Όλα» επανέλαβε ο Μπαζάροφ με απερίγραπτη ηρεμία.

Η δραματική σύγκρουση ανάμεσα στο φιλελευθερισμό και το μηδενισμό επιλύεται από τον Τουργκένιεφ με κλασικό, αλλά όχι πειστικό τρόπο: αφού ερωτευθεί δυνατά και παράλογα, σε έναν έρωτα χωρίς ανταπόκριση, τη μαντάμ Οντιτσόφ –αριστοκράτισσα και ρομαντική– ο Μπαζάροφ επιστρέφει πίσω στο σπίτι του για να ζήσει ως επαρχιακός γιατρός, όπως ο πατέρας του. Σε αυτό που ισοδυναμεί με μία πράξη (λογικής, με το νόημα που δίνει στην έννοια ο Ντσοστογιέφσκι) αυτοκτονίας, ο Μπαζάροφ προσβάλλεται από τύφο κατά την επαφή του με το μολυσμένο πτώμα ενός αγρότη και ομολογεί την αγάπη του για τη μαντάμ Οντιτσόφ στο νεκροκρέβατό του. Κατά συνέπεια, η δύναμη της αγάπης υπερνικά το μηδενισμό και το μυθιστόρημα τελειώνει με το χριστιανικό όραμα της «αιώνιας συμφιλίωσης και της ζωής χωρίς τέλος».

## Νιτσεϊκός μηδενισμός

Η συντομότερη έκφραση του νιτσεϊκού μηδενισμού βρίσκεται στο βιβλίο I της μεταθανάτιας συγκεντρωτικής έκδοσης αποσπασμάτων του, *Η θέληση για δύναμη*. Για τον Νίτσε, μηδενισμός σημαίνει

«... ότι οι ανώτατες αξίες χάνουν την αξία τους. Λείπει ο σκοπός: λείπει η απάντηση στο «γιατί?»».

Αυτό που πρέπει να υπογραμμιστεί εδώ είναι η χρήση της φράσης – «χάνουν την αξία τους»<sup>2</sup>. Ο Νίτσε δεν υποστηρίζει ότι οι ανώτατες αξίες χάνουν την αξία τους μέσω της κριτικής, άποψη που εκφράζεται από τον Γιακόμπι ή τον Τουργκένιεφ. Αντιθέτως είναι εγγενές χαρακτηριστικό της ανάπτυξής τους ότι χάνουν την αξία τους από *μόνες* τους. Αυτή η ρήση μπορεί να τεθεί δίπλα στην πιο γνωστή παρατήρηση του Νίτσε, που ήταν γραμμένη στο πρώην Τείχος του Βερολίνου και εξακολουθεί να είναι στις τουαλέτες σε κάθε γωνιά του κόσμου, δηλαδή «ο Θεός είναι νεκρός». Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Θεός έβαλε βιαστικά τα ξυλοπάπουσά του, βγήκε ήσυχα έξω από την πίσω πόρτα του σύμπαντος χωρίς να το πει σε κανέναν, ή ότι κάποιος άλλος Θεός έχει πάρει τη θέση του. Μάλλον, σημαίνει ότι «τον έχουμε σκοτώσει». Εμείς οι άνθρωποι είμαστε ένοχοι για το θάνατο του Θεού. Ο μηδενισμός είναι η κατάρρευση της τάξης του νοήματος. Όλα αυτά που συνιστούσαν προϋποθέσεις για μία υπερβατική πηγή αξίας στην προκαντιανή μεταφυσική ακυρώνονται τελείως, και δεν υπάρχει κανένας γνωστικός γάντζος από τον οποίο να κρεμάσουμε ένα νόημα για τη ζωή. Όλες οι υπερβατικές αξιώσεις για νόημα στη ζωή έχουν υποβιβαστεί σε απλές αξίες –στον Καντ ο Θεός και η αθανασία της ψυχής δίνουν τη θέση τους στα αξιώματα του καθαρού πρακτικού λόγου. Αυτές οι αξίες έχουν χάσει την αξιοπιστία

2. Στο συγκεκριμένο σημείο ο συγγραφέας επισύρει την προσοχή του αναγνώστη στο γεγονός ότι στη φράση «... οι ανώτατες αξίες χάνουν την αξία τους» η αντωνυμία τους (themselves = οι ίδιοι, εαυτούς) είναι αυτοπαθής. (Σ.τ.Μ.)



τους, και χρειάζονται αυτό που ο Νίτσε αποκαλεί «μεταξίωση» ή «επαναξιολόγηση».

Πέρα από οποιαδήποτε επιρροή που ασκεί το ρωσικό και γερμανικό πλαίσιο στη σύλληψη του μηδενισμού από τον Νίτσε, αυτό που πρέπει να υπογραμμιστεί είναι η τόλμη και η πρωτοτυπία που τη χαρακτηρίζει. Για τον Νίτσε, η αιτία του μηδενισμού δεν μπορεί να εξηγηθεί κοινωνικά, πολιτικά, επιστημολογικά ή ακόμη και φυσιολογικά (δηλαδή από την άποψη κάποιας ιστορίας παρακαμψών ειδών), αλλά είναι ριζωμένη μάλλον σε μία συγκεκριμένη ερμηνεία του κόσμου: στον Χριστιανισμό. Για τον Νίτσε, η «χριστιανική-ηθική» ερμηνεία του κόσμου έχει το ευδιάκριτο πλεονέκτημα να αποτελεί αντίδοτο στο μηδενισμό με το να παρέχει στον κόσμο νόημα, να προσδίδει στους ανθρώπους αξία και να ανακόπτει την απελπισία. Εντούτοις, για τον Νίτσε –και αυτό είναι καθοριστικό– υπάρχει ένα παράδοξο ή ένας ανταγωνισμός μέσα στο μηδενισμό: η χριστιανική-ηθική ερμηνεία του κόσμου υποκινείται από μία βούληση για αλήθεια, αλλά αυτή η βούληση για αλήθεια στρέφεται τελικά ενάντια στη χριστιανική ερμηνεία του κόσμου με το να τη βρίσκει αναληθή. Δηλαδή, η χριστιανική μεταφυσική διεγείρει την πίστη για έναν αληθινό κόσμο που αντιτάσσεται στον ψεύτικο κόσμο του γίγνεσθαι που κατοικούμε εδώ κάτω. Εντούτοις, με τη συνείδηση του θανάτου του Θεού, ο αληθινός κόσμος αποκαλύπτεται να είναι ένας μύθος. Κατά συνέπεια, και αυτό είναι το παράδοξο, η βούληση για μία ηθική ερμηνεία ή αξιολόγηση του κόσμου εμφανίζεται τώρα να είναι μία βούληση για αναλήθεια. Ο Χριστιανισμός, όπως η αρχαία τραγωδία στην πρώιμη ερμηνεία του Νίτσε, στο *Η γέννηση της τραγωδίας*, δεν πεθαίνει αλλά αυτοκτονεί. Και όμως –εδώ έγκειται η δυσκολία– η πίστη σε έναν κόσμο αληθείας είναι απαραίτητη για να ζήσουμε, επειδή δεν μπορούμε να αντέξουμε αυτό τον κόσμο του γίγνεσθαι. Ο Νίτσε γράφει:

Μόλις όμως ο άνθρωπος ανακαλύψει πως ο κόσμος αυτός είναι κατασκευασμένος αποκλειστικά από ψυχολογικές ανάγκες



16. Ο Φρίντριχ Νίτσε (1844-1900), με στρατιωτική στολή.

και πως δεν έχει κανένα απολύτως δικαίωμα επ' αυτού, γεννιέται η τελευταία μορφή του μηδενισμού: περικλείει την απουσία πίστης σε έναν μεταφυσικό κόσμο και απαγορεύει στον εαυτό της κάθε πίστη σε έναν αληθινό κόσμο. Όταν φθάσει κανείς σε αυτή την άποψη, δέχεται την πραγματικότητα του γίνεσθαι ως τη μοναδική πραγματικότητα, απαγορεύει στον εαυτό του να ακολουθήσει οποιοδήποτε κρυφό μονοπάτι προς άλλους κόσμους και ψεύτικες θεότητες – αλλά δεν αντέχει αυτό τον κόσμο, τον οποίο δεν θέλει να αρνηθεί...

Αυτό εξηγεί τον κύριο ανταγωνισμό του μηδενισμού για τον Νίτσε, δηλαδή ότι «δεν εκτιμούμε αυτά που γνωρίζουμε, αλλά και δεν μας επιτρέπεται να εκτιμήσουμε τα ψέματα που πρέπει να πούμε στους εαυτούς μας». Δηλαδή δεν μπορούμε πλέον να πιστεύουμε σε έναν κόσμο αλήθειας πέρα από αυτό τον κόσμο του γίνεσθαι και παρ' όλα αυτά δεν μπορούμε να αντέξουμε αυτό τον κόσμο του γίνεσθαι. Ή, για να το θέσουμε με όρους που ανακαλούν την κριτική του Γιακόμπι στον Φίχτε: «οτιδήποτε εγωιστικό έχει φθάσει να μας προκαλεί απδία (ακόμη κι αν συνειδητοποιούμε το αδύνατο του μη εγωιστικού)· οτιδήποτε αναγκαίο έχει φθάσει να μας προκαλεί απδία». Αυτός ο ανεπίλυτος ανταγωνισμός οδηγεί σε αυτό που ο Νίτσε αποκαλεί «διαδικασία της διάλυσης», δηλαδή όταν συνειδητοποιούμε τη σαθρή προέλευση των ηθικών αξιών μας και όταν η χριστιανική-ηθική ερμηνεία του κόσμου υποκινείται από μία βούληση για αναλήθεια, η αντιδραστική απάντησή μας είναι να δηλώσουμε ότι η ύπαρξη στερείται νοήματος. Αυτή η δήλωση της απουσίας νοήματος προσδιορίζεται από τον Νίτσε ως μηδενισμός και ο ίδιος την ανιχνεύει σε τρεις εκκολλαπτόμενες μορφές:

1. Στον πεισιμισμό του Σοπενάουερ, που ο Νίτσε αποκαλεί «παθητικό μηδενισμό» ή, πιο προσβλητικά, «ευρωπαϊκό Βουδισμό». Δηλαδή εάν υπάρχει ένα κενό στον πυρήνα των προηγούμενων μεταφυσικών μου πεποιθήσεων, τότε θα μπορούσα να επιβεβαιώσω επίσης το κενό και να ξεκινήσω γιόγκα ή οτιδήποτε άλλο.

2. Στο ρωσικό αναρχισμό ή «ενεργό μηδενισμό» που είδαμε στον Τουργκένιεφ και που ο Νίτσε θεωρεί ως απλή «έκφραση φυσιολογικής παρακμής». Δηλαδή εάν υπάρχει ένα κενό στον πυρήνα των προηγούμενων μεταφυσικών μου πεποιθήσεων, τότε μπορώ να συνεχίσω και να καταστρέψω τα πάντα γύρω μου προβαίνοντας σε πράξεις παράφορης δημιουργικής τρομοκρατίας. (Αυτή είναι μία τάση μέσα στο μηδενισμό που κάποιοι ανιχνεύει σε διάφορα εξτρεμιστικά πολιτικά κινήματα όπως οι καταστασιακοί στο Παρίσι τη δεκαετία του 1960, οι οποίοι υποστήριζαν ότι επειδή η κοινωνία είναι μόνο θέαμα, μία απατηλή υπόσταση του φαίνεσθαι, το πολιτικό χρέος είναι η γνωστοποίηση αυτού του γεγονότος μέσω διαφόρων, συχνά άκρως αισθητικοποιημένων, πολιτικών πράξεων. Ένα από τα γνωστά συνθήματα των καταστασιακών ήταν, «κάτω από τις πλάκες των πεζοδρομίων, είναι μία παραλία», το οποίο συνεπαγόταν ότι κάποιος πρέπει να αποκαλύψει αυτή την παραλία πετώντας τις πλάκες στην αστυνομία.)

3. Σε μία γενική πολιτισμική διάθεση κόπωσης, απάθειας, εξάντλησης και κούρασης που συνοψίζεται στην αξιομνημόνευτη διατύπωση του Νίτσε: «Η σύγχρονη κοινωνία... δεν έχει πλέον τη δύναμη να *αφοδεύει*». Δηλαδή εάν υπάρχει ένα κενό στον πυρήνα των μεταφυσικών μου πεποιθήσεων, τότε θα μπορούσα απλώς να ανασπώσω τους ώμους μου και να μουρμουρίσω, «Ε, καλά, τι να γίνει, τα πράγματα είναι όπως είναι». Θα μπορούσαμε ίσως να εκλάβουμε αυτή τη στάση ως «μηδενισμό της πολυθρόνας», κλασικά εκφρασμένο στο χαρακτήρα του Γκαρφ στο *Γουίνι το αρκουδάκι*.

Αναμφισβήτητα, το ουσιαστικό σημείο που πρέπει να υπογραμμιστεί εδώ είναι ότι ο μηδενισμός δεν είναι απλώς η άρνηση της χριστιανικής-ηθικής ερμηνείας του κόσμου, αλλά η *συνέπειά* της. Για τον Νίτσε, ο μηδενισμός ως ψυχολογική κατάσταση επιτυγχάνεται, όταν συνειδητοποιούμε ότι οι κατηγορίες μέσω των οποίων είχαμε προσπαθήσει να δώσουμε νόημα στο σύμπαν στερούνται νοήματος. Αυτό δεν σημαίνει κα-

θόλου ότι το σύμπαν στερείται νοήματος, αλλά ότι, κάνοντας μία πιθανή νύξη στον Καντ και ανατρέχοντας σε μία ακνή ανάμνηση από τον Γιακόμπι, «η πίστη στις κατηγορίες του λόγου είναι η αιτία του μηδενισμού». Κατά συνέπεια, από μία νιτσεική οπτική, ο μηδενισμός αποτελεί απρόβλεπτη συνέπεια της καντιανής κριτικής της μεταφυσικής. Δηλαδή, ο μηδενισμός είναι συνέπεια ηθικής αξιολόγησης. Οι αξίες μου δεν έχουν πλέον θέση στον κόσμο – είναι η αυτοαλλοτρίωση του σύγχρονου στωικού που ο Χέγκελ κλεουαστικά αποκαλεί «η ηθική άποψη του κόσμου».

Μία τέτοια θέση *μπορεί* να οδηγήσει στην παραίτηση που προβέυει ο παθητικός μηδενισμός ή στις παθιασμένες αυταπάτες του ενεργού μηδενισμού. Αλλά μπορεί επίσης να οδηγήσει στο αίτημα για μία μεταξίωση των αξιών, τη μετασχηματιστική απαίτηση χειραφέτησης ότι τα πράγματα μπορούν να είναι διαφορετικά. Στο έργο του Νίτσε, και αυτό είναι εμβληματικό για μία ολόκληρη σειρά ηπειρωτικών φιλοσόφων του 20ού αιώνα, η διάγνωση του μηδενισμού συνοδεύεται από το αίτημα για υπερνίκηση του μηδενισμού. Το έργο του Νίτσε προσδιορίζεται από την αντίστασή του στο μηδενισμό. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο επανειλημμένα επιμένει ότι νέες κατηγορίες και νέες αξίες απαιτούνται που θα μας επέτρεπαν να υπομείνουμε αυτό τον κόσμο του γίνεσθαι χωρίς να περιέλθουμε σε απελπισία ή να εφεύρουμε κάποιον νέο Θεό και να γονατίσουμε μπροστά του.

Όπως το αντιλαμβάνομαι, αυτή είναι η λειτουργία της φαινομενικά αινιγματικής θεωρίας της *αιώνιας επιστροφής* στο έργο του Νίτσε, δηλαδή: «ύπαρξη όπως είναι, χωρίς νόημα ή σκοπό, ωστόσο επαναλαμβανόμενη αναπόφευκτα χωρίς κάποια κατάληξη ανυπαρξίας». Ο Νίτσε τονίζει ότι αυτό που επιχειρείται με την έννοια της αιώνιας επιστροφής είναι ακριβώς η αντίθεση στον πανθεισμό. Δηλαδή, εάν ο πανθεισμός είναι η παρουσία του Θεού σε όλα τα πράγματα, τότε η αιώνια επιστροφή είναι η προσπάθεια να στοχαστούμε με συνέπεια το σύμπαν

χωρίς Θεό. Ο αθεϊσμός για τον Νίτσε δεν αποτελεί απλώς μία δήλωση ότι δεν υπάρχει Θεός: αποτελεί επίσης τη συνέπεια της αξιοσημείωτης προσπάθειας να ελευθερωθούν οι άνθρωποι από τα είδωλα στα οποία συνηθίζουν να προσφεύγουν με δουλοπρέπεια.

Αν και άλλοι θα διαφωνούσαν, θεωρώ την έννοια της αιώνιας επιστροφής του Νίτσε ένα είδος υπερκαντιανού στοχαστικού πειράματος. Δηλαδή η ηθική του Καντ εδράζεται σε μία ιδέα καθαρού και υψηλού καθήκοντος που δεν μπορεί να βασίζεται σε κάποιο εμπειρικό ενδιαφέρον, και δεν μπορεί να θεωρηθεί μέσο για ένα σκοπό, όπως η ευτυχία. Η αρετή δεν έχει άλλη ανταμοιβή παρά τον εαυτό της. Και όμως, η ηθική του Καντ διατηρεί ακόμη τον Θεό και την αθανασία της ψυχής ως αξιώματα του καθαρού πρακτικού λόγου. Έτσι, η ηθική δράση κάποιου μπορεί ακόμη υπό κάποια έννοια να συνδεθεί με την απόμακρη προοπτική της ευτυχίας, όπου η αρετή θα είχε ανταμοιβή. Ο Νίτσε καθιστά αυτή την αρχικά καντιανή σκέψη περισσότερο καντιανή από τον Καντ. Γι' αυτόν, δεν υπάρχει Θεός και η ιδέα της αθανασίας της ψυχής είναι ένα είδος κακού αστείου. Εντούτοις, αυτό που ο Νίτσε ζητά από μας με τη σκέψη της αιώνιας επιστροφής είναι να φανταστούμε την ύπαρξή μας σε έναν κόσμο χωρίς θεολογικό νόημα ή μεταφυσική εγγύηση που επαναλαμβάνει τον εαυτό της επ' άπειρον, και επανεμφανίζεται αδιάλειπτα. Εάν είμαστε αντάξιοι *αυτής της σκέψης*, δηλαδή εάν μπορούμε να γνωρίζουμε και να *επιβεβαιώνουμε* ακόμη μία τέτοια εικόνα, τότε ίσως είμαστε σε θέση να πούμε ότι έχουμε υπερνικήσει τελικά το μηδενισμό που υπονοείται από τη χριστιανική-ηθική ερμηνεία του κόσμου.

### Διαλεκτική του Διαφωτισμού

Για να συνοψίσουμε: η ιστορική και κοινωνική συνθήκη της οποίας ο μηδενισμός είναι απότοκος συνίσταται στην αναγνώριση μιας διπλής αποτυχίας.

1. Οι αξίες της νεωτερικότητας ή του Διαφωτισμού δεν συνδέονται με το πλέγμα των ηθικών και κοινωνικών σχέσεων, με την ουσία της καθημερινής ζωής. Δηλαδή αποτυγχάνουν να παραγάγουν μία μυθική ή λογική ολότητα, αυτό που οι συγγραφείς του «Προγράμματος συστήματος» (βλ. Παράρτημα, σελ. 151) αντιλαμβάνονται ως ανάγκη για μία *μυθολογία του λόγου*. Με άλλα λόγια, ο Καντ μάς αφήνει με μία σειρά ασυμφιλίωτων διυσιμών. Οι ηθικές αξίες του Διαφωτισμού (και αυτό είναι ο πυρήνας της κριτικής των Χάμαν και Χέγκελ στον Καντ που την κληρονομεί ο νεαρός Μαρξ – όπου οι αξίες του Διαφωτισμού καθίστανται αστικές αξίες) στερούνται οποιασδήποτε αποτελεσματικότητας, οποιασδήποτε σύνδεσης με την κοινωνική πράξη.
2. Εντούτοις, όχι μόνο οι ηθικές αξίες του Διαφωτισμού αποτυγχάνουν να συνδεθούν με το πλέγμα των ηθικών και κοινωνικών σχέσεων, αλλά –ακόμη χειρότερα– οδηγούν αντί γι' αυτό στην προοδευτική υποβάθμιση αυτών των σχέσεων μέσω διαδικασιών που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε, ακολουθώντας τον Μαξ Βέμπερ, εξορθολογισμό· τον Μαρξ, κεφαλαιοποίηση· τους Αντόρνο και Χορκχάιμπερ, εργαλειοκτική ορθολογικότητα, και τον Χάιντεγκερ, λήθη του Είναι. Τέτοια μορφή έχει η μοιραία και παράδοση διαλεκτική του Διαφωτισμού. Όπως το αντιλαμβανόμαστε, αυτή είναι η βασική σύλληψη του Γιακόμπι και την έχουμε δει να ξετυλίγεται μέσω της ιστορίας που έχω αφηγηθεί.

Κατά συνέπεια, θέτοντάς το μάλλον μεγαλόσχημα, το ζήτημα της φιλοσοφικής νεωτερικότητας, όπως έχει παρουσιαστεί μέχρι τώρα, είναι το πώς να αντιμετωπίσει κανείς το πρόβλημα του μηδενισμού από τη στιγμή που έχει αντιληφθεί ότι οι αξίες του Διαφωτισμού όχι μόνο αποτυγχάνουν να έχουν έρεισμα στην καθημερινή ζωή, αλλά οδηγούν αντί γι' αυτό στην προοδευτική κατάλυσή της. Κατά την άποψή μου, αυτό είναι το ζήτημα στο οποίο οι ηπειρωτικοί φιλόσοφοι επιστρέφουν επανειλημμένως, είτε επιχειρώντας να βρουν ένα νέο τρόπο απόληξης στο πρόβλημα, όπως για παράδειγμα στον Χάμπερμας

και τον Ντερριντά, είτε αρνούμενοι τους ιστορικούς και φιλοσοφικούς όρους με τους οποίους το πρόβλημα τίθεται, παραδείγματος χάριν στον Ρόρτυ.

## Φιλοσοφία και μη φιλοσοφία

Φυσικά, η περαιτέρω δυσκολία εδώ είναι ότι μία τέτοια αντιπαράθεση με το μηδενισμό δεν μπορεί απλώς να λάβει χώρα στη φιλοσοφία, εάν θεωρήσουμε –όπως συμβαίνει με φιλοσόφους τόσο διαφορετικούς όσο ο Νίτσε, ο Χάιντεγκερ και ο Αντόρνο– ότι η φιλοσοφία έχει συνωμοτήσει με τις ίδιες τις δυνάμεις που παράγουν το μηδενισμό. Για τον Νίτσε, η φιλοσοφία είναι μηδενιστική· είναι διαποτισμένη με τον ασκητισμό και τη *μνησικακία* της χριστιανικής-ηθικής ερμηνείας του κόσμου. Για τον Χάιντεγκερ, όπως θα δούμε παρακάτω, η παραδοσιακή φιλοσοφία θέλει να μη γνωρίζει τίποτε για το μηδέν στο επίκεντρο της δικής της αρχής του επαρκούς λόγου. Για τον Αντόρνο, η φιλοσοφία κινδυνεύει να είναι ένας ιδεολογικός αφαιρετικός λόγος που συνωμοτεί με την αφαίρεση της πραγματοποιημένης, εμπορευματικής καπιταλιστικής κοινωνίας.

Πώς, τότε, κάποιος απαντά στο μηδενισμό; Αυτή είναι η ερώτηση. Έχω τις δικές μου σκέψεις για το θέμα, όπως και άλλοι φιλόσοφοι. Αυτό που έχω προσπαθήσει να καταδείξω μέχρις εδώ είναι ότι η απάντηση στο μηδενισμό είναι η ουσιαστική προβληματική της μετακαντιανής ηπειρωτικής φιλοσοφίας, που διατρέχει, όπως ο μίτος της Αριάδνης, το διανοητικό λαβύρινθο των τελευταίων δύο αιώνων. Οδηγεί ένα μεγάλο μέρος της ηπειρωτικής φιλοσοφίας να αναζητεί μη φιλοσοφικούς λόγους και πρακτικές που θα μπορούσαν να απαντήσουν στην κρίση της σύγχρονης εποχής. Ο Νίτσε καταφεύγει στην τραγική σκέψη των Αττικών Ελλήνων, ο Χάιντεγκερ στη στοχαστική περίσκεψη της ποιητικής δημιουργίας, ο Αντόρνο στρέφεται στην αυτονομία της υψηλής νεωτερικότητας τέχνης, ο Μαρξ στην πολιτική οικονομία, και ο Φρόυντ στο ψυχαναλυ-

τικό ντιβάνι. Το θέμα εδώ είναι ότι η προβληματική του μηδενισμού αρχίζει να εξηγεί γιατί τόσο μεγάλο μέρος της πειρωτικής φιλοσοφίας ενδιαφέρεται για σχέσεις με τη μη φιλοσοφία – είτε με την τέχνη, την ποίηση, την ψυχανάλυση ή την πολιτική, είτε με τα οικονομικά.

### Προοδευτική και αντιδραστική νεωτερικότητα

Μετά τον Νίτσε αυτή η ενασχόληση με το μηδενισμό διακλαδίζεται σε δύο διαφορετικές παραδόσεις στοχασμού πάνω στην κρίση του σύγχρονου κόσμου, οι οποίες μπορούν να κωδικοποιηθούν ως *προοδευτική* και *αντιδραστική* νεωτερικότητα. Από τη μία πλευρά, αμέσως μετά τους ριζοσπάστες κληρονόμους του Χέγκελ, όπως ο Λούντβιχ Φόυερμπαχ και ο νεαρός Μαρξ, η φιλοσοφική κριτική της νεωτερικότητας συγχωνεύεται με την πιο προοδευτική γερμανική κοινωνιολογική κριτική της νεωτερικότητας που βρίσκει την οριστική της έκφραση στο έργο φιλοσόφων όπως ο Βέμπερ και ο Γκέοργκ Ζίμελ [Georg Simmel]. Αυτή η παράδοση συνεχίζεται αρκετά γόνιμα σε αυτό που καλείται «δυτικός μαρξισμός» και στην πρώτη γενιά της Σχολής της Φρανκφούρτης από τη δεκαετία του 1930 και μετά. Ο πιο διακεκριμένος σύγχρονος εκπρόσωπος αυτής της προσέγγισης στη νεωτερικότητα είναι ο Χάμπερμας, ο οποίος κατείχε, κάτι που είναι ιδιαίτερα σημαντικό, την έδρα της φιλοσοφίας και της κοινωνιολογίας στη Φρανκφούρτη. Αυτή η παράδοση συνεχίζεται μέχρι σήμερα στο έργο του διαδόχου του Χάμπερμας στη Φρανκφούρτη, Άξελ Χόνεθ [Axel Honneth]. Μεθοδολογικά, αυτή η παράδοση χαρακτηρίζεται από την πίστη στην αμοιβαία γονιμότητα φιλοσοφίας και κοινωνιολογίας. Αυτό σημαίνει ότι οι φιλοσοφικές κατηγορίες πρέπει να προσεγγίζονται και κοινωνιολογικά, εάν πρόκειται να έχουν οποιαδήποτε αποτελεσματικότητα· αλλά και η κοινωνιολογική έρευνα χρειάζεται την κριτική και στοχαστική παρουσία της φιλοσοφίας για να την εμποδίσει να εκπέσει στο θετικισμό. Πολιτικά, αυτή η παράδοση προοδευτικής νεωτερικότητας έχει συνδεθεί με διάφορα αριστερά

ρεύματα σκέψης, άλλοτε μαρξιστικά άλλοτε σοσιαλδημοκρατικά.

Από την άλλη πλευρά, υπάρχει η πιο συντηρητική κριτική της νεωτερικότητας που συναντάται σε φιλοσόφους όπως ο Όσβαλντ Σπένγκλερ [Oswald Spengler], ο Καρλ Σμιτ και ο Ερνστ Γιύνγκερ [Ernst Jünger]. Κατά τον Σπένγκλερ, η Δύση είναι ένας «γερασμένος πολιτισμός» που έχει περιέλθει σε μη αναστρέψιμη πτώση, όπως η μεταγενέστερη παρακμή της αρχαίας Ρώμης. Η φιλοσοφική συνέχεια αυτής της παράδοσης κοινωνικής κριτικής με τη μορφή μιας αφήγησης πτώσης και κατάρρευσης συναντάται στον Χάιντεγκερ, ιδιαίτερα στους στοχασμούς του για την τεχνολογία από τα τέλη της δεκαετίας του 1940 και τη δεκαετία του 1950. Αλλά επίσης –απροσδόκητα ίσως– κάποιος μπορεί να συναντήσει αυτή την παράδοση πεισιμιστικής πολιτισμικής κριτικής στον Βίτγκενσταϊν, ο οποίος, σε κείμενα όπως το *Πολιτισμός και αξίες*, φαίνεται να επηρεάζεται έντονα από τον Σπένγκλερ. Ενώ η μεθοδολογία της προοδευτικής νεωτερικότητας είναι βασισμένη σε μία αμοιβαία αλληλεξάρτηση φιλοσοφίας και κοινωνιολογίας, για τον αντιδραστικό νεωτεριστή η κοινωνιολογία καταδικάζεται ως έκφραση της σύγχρονης δημοκρατικής παρακμής. Οι φιλοσοφικές κατηγορίες, κατά συνέπεια, μεταφέρονται αδιαμεσολάβητα στην κοινωνική ανάλυση με αποτέλεσμα να προκύπτει μία ιλιγγιώδως απαισιόδοξη πολιτισμική διάγνωση. Άλλη μία φορά, ο Χάιντεγκερ αποτελεί ένα κλασικό παράδειγμα αυτής της περίπτωσης, καθώς επεκτείνει απλώς τη θέση του για την ιστορία της μεταφυσικής ως λήθης του Είναι σε μία πολιτισμική κριτική όπου όλες οι πτυχές της καθημερινής ζωής εξουσιάζονται από μία τεχνολογική παγκόσμια εικόνα που είναι η κοινωνική έκφραση αυτής της ίδιας της λήθης – «η έρημη η μεγαλώνει», αναστενάζει ο Χάιντεγκερ. Οι πολιτικές συνέπειες της αντιδραστικής νεωτερικότητας είναι πασίγνωστες στην περίπτωση της στράτευσης του Χάιντεγκερ στον Εθνικοσοσιαλισμό, στον οποίο αυτός και άλλοι, όπως ο Σμιτ και ο Γιύνγκερ –έστω για σύντομο χρονικό διάστημα– αναγνώρισαν την

πρακτική δυνατότητα της συντριβής του μηδενισμού. Δεν χρειάζεται να τονίσω ότι δεν βρίσκω σε κάτι τέτοιο έναν ιδιαίτερα ελκυστικό τρόπο απάντησης στο ερώτημα που τίθεται στον τίτλο αυτού του κεφαλαίου.

Η άποψή μου είναι ότι, παρά τις διαμετρικά αντιτιθέμενες πολιτικές οπτικές και σημαντικές μεθοδολογικές διαφωνίες τους, και η αντιδραστική και η προοδευτική νεωτερικότητα αποτελούν δύο απαντήσεις στην προβληματική του μηδενισμού. Αποτελεί κοινή πειποίθησή τους ότι είναι έργο της φιλοσοφίας να εμπλέκεται σε αυτό που έχω αποκαλέσει παραγωγή κρίσης. Δηλαδή η φιλοσοφία αποτελεί κριτική της υπάρχουσας κοινωνικής πράξης, ως συνόλου διαφορετικών ανελεύθερων ή άδικων πράξεων, η οποία αποβλέπει στην ατομική ή συλλογική χειραφέτηση. Οι παραδόσεις διαφέρουν –και διαφέρουν ολοκληρωτικά– σχετικά με τις απόψεις τους για το περιεχόμενο μιας τέτοιας χειραφέτησης.

## Κεφάλαιο 6

### Μία περιπτωσιολογική μελέτη παρανόησης.

### Χάιντεγκερ και Κάρναπ

Είναι ευτελές για ένα φιλόσοφο το να εκφέρει μία λέξη και αυτή να μη σημαίνει τίποτα.

Μπέρκλεϋ

Ο ισχυρισμός μου στο κεφάλαιο 3 ήταν ότι ο καλύτερος τρόπος να κατανοηθεί η παρεξήγηση ανάμεσα σε αντιτιθέμενες φιλοσοφικές παραδόσεις είναι βάσει του μοντέλου που διακρίνει ανάμεσα σε «δύο κουλτούρες». Σύμφωνα με αυτό το μοντέλο, η αναλυτική και η ηπειρωτική φιλοσοφία μπορούν να γίνουν αντιληπτές ως εκφάνσεις αντιτιθέμενων, στην πραγματικότητα ανταγωνιστικών, στοχαστικών τάσεων –αφ' ενός της μπενθαμικής-εμπειριοκρατικής-ωφελιμιστικής και αφ' ετέρου της κολριτζιανής-ερμηνευτικής-ρομαντικής–, οι οποίες συνιστούν τον τρόπο με τον οποίο μία συγκεκριμένη κουλτούρα κατανοεί τον εαυτό της φιλοσοφικά. Είδαμε, με τον Μιλ και τον Σνόου, τον τρόπο με τον οποίο μία έννοια όπως η «αγγλικότητα» μπορεί να κατανοηθεί από την άποψη αυτού του ανταγωνισμού, και ότι, όντως, αυτός μπορεί να αποδειχθεί ένας παραγωγικός ανταγωνισμός, υπό τον όρο ότι και οι δύο αντιτιθέμενες πλευρές συμφωνούν τουλάχιστον να συνομιλούν μεταξύ τους.

Θα διερευνήσω τώρα λίγο περισσότερο αυτή την κατεύθυνση της σκέψης εξετάζοντας μία συγκεκριμένη περίπτωση παρανόησης ανάμεσα στις παραδόσεις: την περίπτωση Χάιντεγκερ και Κάρναπ. Ουσιαστικά, αυτή είναι μία αντιπαράθεση μεταξύ της επιστημονικής σύλληψης του κόσμου, που προωθείτο από τον Κάρναπ και τον Κύκλο της Βιέννης, και της υπαρξιακής ή «ερμηνευτικής» εμπειρίας του κόσμου του Χάιντεγκερ. Αυτή η αντιπαράθεση είναι ιδιαίτερα σημαντική για τις μεταγενέστερες εξελίξεις στη φιλοσοφία στο βαθμό που οι απόψεις του Κάρναπ για τον Χάιντεγκερ αποτέλεσαν το υπόβαθρο για τη λογική θετικιστή εκμηδένιση της μεταφυσικής που αποπειράθηκε ο Αιέρ στο βρετανικό πλαίσιο. Ο Κάρναπ, επίσης, είχε τεράστια επιρροή στην επαγγελματική ανάπτυξη της αναλυτικής φιλοσοφίας στις Ηνωμένες Πολιτείες μετά τον Β΄ Παγκόσμιο πόλεμο, κυρίως μέσω του πιο ονομαστού φοιτητή του, του Γ. Ο. Κουάιν [W. V. O. Quine]. Για παράδειγμα, σε μία κατά τα άλλα κρίσιμη μικρή εισαγωγή στη φιλοσοφία του 20ού αιώνα, ο Αιέρ κατηγορεί τον Χάιντεγκερ γι' «αυτό που δίκαια μπορεί να περιγραφεί ως τσαρλατανισμός», κατηγορία που είναι απόρροια μιας βιαστικής ανάγνωσης της διάλεξης του 1929. Στο εγκώμιό του μετά το θάνατο του Κάρναπ το 1970, ο Κουάιν περιγράφει τη φιλοσοφία στις Ηνωμένες Πολιτείες μετά τον Β΄ Παγκόσμιο πόλεμο ως «μετακαρναπική», παρά ως «μεταβιτγκενσταϊνική», περιγραφή που εύλογα αρμόζει και για τη Μεγάλη Βρετανία της αντίστοιχης περιόδου. Στην πειρωτική πλευρά, ο Χάιντεγκερ αποτελεί αναμφισβήτητα σημαντική έμπνευση για το έργο των Γερμανών φοιτητών του, όπως ο Χανς-Γκέοργκ Γκάνταμερ και η Χάνα Άρεντ, και για δύο γενεές Γάλλων φιλοσόφων, όπως ο Σαρτρ, ο Λακάν, ο Φουκώ και ο Ντερντιά. Από τη στιγμή που ένα μεγάλο μέρος των πρόσφατων παρανοήσεων μεταξύ αναλυτικών και πειρωτικών φιλοσόφων μπορεί να αναχθεί στην περίεργη αναμέτρηση μεταξύ Χάιντεγκερ και Κάρναπ, αξίζει να αναφερθούμε σε αυτή με κάποιες λεπτομέρειες.

## Ουδέν εκ του μηδενός

Στις 24 Ιουλίου 1929 ο Μάρτιν Χάιντεγκερ έδωσε την εναρκτήρια διάλεξή του ως καθηγητής της φιλοσοφίας στο πανεπιστήμιο του Φράιμπουργκ στη Γερμανία. Ήταν 39 ετών και στο ζενίθ των διανοητικών του δυνάμεων. Επέστρεψε στο πανεπιστήμιο όπου είχε κάνει το διδακτορικό του μετά από κάποια ιδιαίτερα παραγωγικά έτη στο Μάρμπουργκ για να αναλάβει την έδρα του δασκάλου του, Έντμουντ Χούσερλ (με τον οποίο τελικά θα ερχόταν σε ρήξη). Ήταν μία στιγμή καθαρού προσωπικού θριάμβου για τον Χάιντεγκερ. Η διάλεξη είχε τον απατηλά απλό τίτλο «Τι είναι μεταφυσική;», αλλά ήταν κάθε άλλο παρά αιελή. Υπάρχει μία ιστορία –αμφίβολης γνησιότητας– όπου στο τέλος μάλλον μιας σκληρής διανοητικής εμπειρίας για εκείνους που ήταν αμύητοι στη σκέψη του Χάιντεγκερ, επικράτησε σιωπή, που διακόπηκε από μία ερώτηση: «Herr Heidegger, was ist Metaphysik?» («Κ. Χάιντεγκερ, τι είναι μεταφυσική;»), στην οποία ο Χάιντεγκερ απάντησε, «Gute Frage!» («Καλή ερώτηση!»).

Αλλά τι είναι μεταφυσική; Ο Νίτσε, με ένα σπουδαίο τρόπο, ορίζει τη μεταφυσική ως τη διαίρεση του κόσμου στα δύο. Δηλαδή η ενότητα της μυθικής προφιλοσοφικής εμπειρίας του κόσμου διαχωρίζεται, με τον Πλάτωνα, στις περιοχές του Είναι και του φαίνεσθαι, της πραγματικότητας και του φαινομένου, του υπεραισθητού και του αισθητού. Αυτός ο ορισμός δεν είναι λάθος, αλλά ο Χάιντεγκερ θέλει ρητά να επιστρέψει σε μία περισσότερο αριστοτελική κατανόηση της μεταφυσικής. Η λέξη «μεταφυσική» δεν χρησιμοποιείται η ίδια από τον Αριστοτέλη, αλλά αποτελεί όρο που έχει την προέλευσή του στην ταξινόμηση των έργων του που έγινε στη βιβλιοθήκη της Αλεξάνδρειας από τον Ανδρόνικο τον Ρόδιο το 2ο αιώνα. Κατά την ταξινόμηση των έργων του Αριστοτέλη, όταν αυτά, τρόπον τινά, τακτοποιήθηκαν στα ράφια της βιβλιοθήκης, υπήρχε η *Ποιητική*, η *Αθηναίων Πολιτεία*, τα πολιτικά κείμενα, τα ηθικά κείμενα, τα λογικά και ρητορικά κείμενα κ.λπ. Κατόπιν υπήρχαν



17. Ο Ρούντολφ Κάρναπ (1891-1970) και η γυναίκα του Ίνα, Πράγα 1933.

διάφορα βιβλία φυσικής, και μετά από αυτά υπήρχε μία σειρά βιβλίων του Αριστοτέλη που εξέταζαν θέματα αταξινόμητα μέσα στο καθιερωμένο διάγραμμα. Αυτά τα βιβλία ονομάστηκαν στα ελληνικά *Μετά τα Φυσικά*.

Αλλά αυτό που έπεται για τον Αριστοτέλη επίσης προηγείται, με την έννοια ότι αυτά τα βιβλία ασχολούνται με τις πρώτες αρχές που διέπουν όλους τους άλλους τομείς της έρευνας. Ο όρος του Αριστοτέλη γι' αυτόν το θεμελιώδη τομέα της φιλοσοφίας δεν ήταν μεταφυσική, αλλά *φιλοσοφία πρώτη*. Για τον Αριστοτέλη, υπάρχει μία επιστήμη ή μία περιοχή της γνώσης που μελετά το είναι καθαυτό. Δηλαδή δεν ασχολείται με το εί-



18. Ο Μάρτιν Χάιντεγκερ (1889-1976), δείχνοντας έκπληκτος.



ναι μιας συγκεκριμένης κατηγορίας πραγμάτων, όπως των ζωντανών πραγμάτων (η βιολογία) ή της ανθρώπινης κοινωνίας (η πολιτική), αλλά με το είναι καθεαυτό στην καθολικότητά του και στη γενικότητά του. Το ερώτημα του Είναι αποτελεί επίμονη ενασχόληση της σκέψης του Χάιντεγκερ από την αρχή μέχρι το τέλος, ερώτημα που εγείρεται από τη μεταφυσική έρευνα. Ο Χάιντεγκερ ασχολείται με το Είναι καθεαυτό πριν το συσχετισμό με κάποια συγκεκριμένη περιοχή όντων ή πραγμάτων. Τη διατήρηση αυτού του χάσματος μεταξύ του Είναι καθεαυτό και των ιδιαίτερων περιοχών των όντων ο Χάιντεγκερ την αποκαλεί «οντολογική διαφορά».

Συνεπώς, είναι ο Χάιντεγκερ μεταφυσικός; Και ναι και όχι. Θεωρήθηκε βεβαίως μεταφυσικός από τον Κάρναπ και τον Κύκλο της Βιέννης, κρίση που ήταν και σωστή και λάθος. Ο Χάιντεγκερ είναι πεπεισμένος ότι τα φιλοσοφικά ερωτήματα –και το ερώτημα για το Είναι αποτελεί, γι' αυτόν, το φιλοσοφικό ερώτημα– δεν μπορούν να αναχθούν στην επιστημονική έρευνα. Επομένως, η λογική ανάλυση δεν μπορεί να εξηγήσει ικανοποιητικά τη μεταφυσική. Ο Χάιντεγκερ μπορεί να θεωρηθεί ότι ανακτά το πιο θεμελιώδες ζήτημα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, το ερώτημα του Είναι. Εντούτοις, ο Χάιντεγκερ δεν είναι μεταφυσικός στο βαθμό που θεωρεί ότι κάθε φιλοσοφικό σύστημα, από τον Πλάτωνα μέχρι σήμερα, στην επιδίωξή του να καθορίσει το νόημα του Είναι καθεαυτό, παραβλέπει το ριζοσπαστικό χαρακτήρα του *ερωτήματος* του Είναι και την εγγενή σύνδεση που αυτό το ερώτημα έχει με το θέμα του χρόνου – πράγμα που εξηγεί τον τίτλο του σημαντικότερου έργου του, *Είναι και χρόνος*. Για τον Χάιντεγκερ, «το ερωτάν αποτελεί την ευσέβεια της σκέψης». Η προηγουμένη ιστορία της μεταφυσικής προσπάθησε να απαντήσει στο ερώτημα του Είναι με διάφορους τρόπους: για τον Πλάτωνα, η απάντηση βρίσκεται στην έννοια της «ιδέας», δηλαδή ότι η γνώση ενός πράγματος είναι γνώση της ιδέας αυτού του πράγματος· για τον Αριστοτέλη, στην έννοια της «ουσίας»· για τον Θωμά Ακβινάτη, η απάντηση σχετίζεται με την «αυτοαιτία», που είναι ο Θεός·

για τον Χέγκελ, η απάντηση είναι το «Πνεύμα»· για τον Νίτσε, η «βούληση για δύναμη» και ούτω καθεξής. Για τον Χάιντεγκερ, η ιστορία της μεταφυσικής είναι «η ιστορία του Είναι», μία σειρά απαντήσεων στο βασικό ερώτημα της φιλοσοφίας που εκτείνεται από τον Πλάτωνα μέχρι την αντιστροφή του Πλατωνισμού από τον Νίτσε. Επομένως, το να τεθεί ριζικά το ερώτημα του Είναι σημαίνει να τεθεί η μεταφυσική υπό αμφισβήτηση με απώτερο σκοπό την «υπέρβασή» της. Εντούτοις, αν και, τόσο ο Χάιντεγκερ όσο και ο Κάρναπ, χρησιμοποιούν τη διατύπωση «υπέρβαση της μεταφυσικής», αυτό που εννοούν είναι κάτι εντελώς διαφορετικό.

Ο βασικός προσανατολισμός του Κύκλου της Βιέννης μπορεί να συνοψιστεί στη διατύπωση του Ότο Νόιρατ [Otto Neurath], ενός διακεκριμένου μέλους του Κύκλου: «επιστήμη απαλλαγμένη από μεταφυσική». Η φιλοσοφία αποτελεί εργάτη της επιστήμης, με αποκλειστική απασχόληση τη λογική αποσαφήνιση των προτάσεων και της μεθόδου της εμπειρικής επιστήμης. Πράγματι, κάποιος θα μπορούσε ακόμη και να υποστηρίξει ότι ο Κύκλος της Βιέννης δεν ασχολείται καθόλου με τη φιλοσοφία, με την έννοια ότι προωθεί φιλοσοφικές θέσεις, αλλά μάλλον απλώς εμπλέκεται σε λογική ανάλυση που αποσαφηνίζει τις προτάσεις της εμπειρικής επιστήμης και ασκεί κριτική στους ισχυρισμούς της παραδοσιακής μεταφυσικής. Ο Νόιρατ γράφει: «Δεν υφίσταται η φιλοσοφία ως βασική ή καθολική επιστήμη παράλληλα με ή πάνω από τους διάφορους τομείς της μοναδικής εμπειρικής επιστήμης». Η αναφορά στη «μοναδική εμπειρική επιστήμη» υπαινίσσεται τον εκπεφρασμένο στόχο μιας επιστημονικής σύλληψης του κόσμου, αυτό που ο Νόιρατ αποκαλεί «ενοποιημένη επιστήμη». Αυτό ανακαλεί τον ορισμό της μεταφυσικής από τον Νίτσε, όπου η επιστημονική σύλληψη του κόσμου θα ανακτούσε την ενότητα της εμπειρίας που συναντάμε στις μυθικές κοσμοαντιλήψεις. Ο Νόιρατ αναφέρει:

Οι εκπρόσωποι της επιστημονικής κοσμοαντίληψης βασιζονται στην απλή ανθρώπινη εμπειρία. Προεγγίζουν με σιγου-

ρία το έργο της απομάκρυνσης των μεταφυσικών και θεολογικών ερειπίων. Ή, όπως τίθεται από μερικούς: της επιστροφής, μετά από ένα μεταφυσικό διάλειμμα, σε μία ενοποιημένη-εικόνα αυτού του κόσμου, η οποία, κατά κάποια έννοια, υπήρχε στη βάση των μαγικών πεποιθήσεων, που ήταν απαλλαγμένες από τη θεολογία, στους πιο πρώιμους χρόνους.

Σε σχέση με αυτή την επιστημονική σύλληψη του κόσμου, οι προτάσεις της μεταφυσικής δεν χαρακτηρίζονται τόσο από αναλήθεια όσο από έλλειψη νοήματος: δεν έχουν κανένα γνωστικό περιεχόμενο. Ως τέτοιες, αποτελούν την έκφραση γνώσιων συναισθημάτων, αλλά τέτοια συναισθήματα πρέπει να βρίσκουν την κατάλληλη έκφρασή τους στην τέχνη, στη μουσική ή στην ποίηση, παρά στη φιλοσοφία. Έτσι εξηγείται η δηκτική κρίση του Κάρναπ: «Οι μεταφυσικοί είναι μουσικοί χωρίς μουσική ικανότητα».

Σε πλήρη αντίθεση με αυτή τη σύλληψη της φιλοσοφίας, ο Χάιντεγκερ έρχεται να υπερασπιστεί τη μεταφυσική ενάντια στην επιστήμη. Το ερώτημα που τίθεται από τον Χάιντεγκερ στη διάλεξη είναι απλό και ισχυρό: «Τι ουσιώδες συμβαίνει στο βάθος του Dasein μας, όταν η επιστήμη μας έχει γίνει πάθος;» Η απάντησή του είναι ότι, όταν η επιστήμη γίνεται πάθος μας, τότε υπάρχει κατάτμηση και εξειδίκευση των διαφόρων περιοχών της γνώσης, που οδηγεί σε ατροφία του μεταφυσικού θεμελίου της επιστημονικής δραστηριότητας. Ο Χάιντεγκερ δηλώνει κατηγορηματικά και με μεγαλορρημοσύνη στο τέλος της διάλεξης:

Μόνο όταν η επιστήμη στηρίζεται στη μεταφυσική, μπορεί να αναλαμβάνει διαρκώς εκ νέου την ουσιώδη αποστολή της, που δεν συνίσταται στη συνάθροιση και ταξινόμηση γνώσεων αλλά στη διάνοιξη ολόκληρου του πεδίου της αλήθειας της φύσης και της ιστορίας.

Η επιστήμη πρέπει να στηρίζεται στη μεταφυσική – μέχρις εδώ

καλά. Αλλά τι ακριβώς είναι αυτό το στήριγμα; Λοιπόν, είναι το *μηδέν*. Όμως αν ουδέν εκ του μηδενός γεννάται, τότε τι μπορεί αυτό να σημαίνει; Αυτό μας οδηγεί στο επίμαχο σημείο του στοχασμού του Χάιντεγκερ, το ερώτημα για το *μηδέν*, με το οποίο ο Κάρναπ θα θελήσει να διασκεδάσει τόσο κακόβουλα. Σε αυτό το σημείο θα δοκιμάσω να απομονώσω την κύρια σκέψη από την πληθωρική πολυπλοκότητα της πρόζας του Χάιντεγκερ. Στο πρώτο μέρος της διάλεξης, ο Χάιντεγκερ αρχίζει με τον μάλλον αναμφίλεκτο ισχυρισμό ότι οι συγκεκριμένες επιστήμες ασχολούνται με την ιδιαίτερη περιοχή των πραγμάτων τους, και πλην τούτων δεν ασχολούνται με τίποτε άλλο. Συνεπώς, η επιστήμη θέλει να ξέρει τα πάντα για τα πράγματα ή τα όντα και πλην τούτων μηδέν. Ο Χάιντεγκερ έπειτα ερωτά, επίμονα: «Πώς έχει το μηδέν;» Ο ισχυρισμός του είναι ότι η επιστήμη δεν θέλει να ξέρει τίποτε (μηδέν) γι' αυτό το μηδέν, ενώ η ενασχόληση με αυτό το μηδέν αποτελεί κεντρικό θέμα της μεταφυσικής, όταν αυτή κατανοείται ορθά. Κάποιος μπορεί να φανταστεί τον Κάρναπ σχεδόν να κρυφογελά κοροϊδευτικά σαν σχολιαρόπαιδο στο πίσω μέρος του αμφιθεάτρου, και το κύριο σημείο της κριτικής του στον Χάιντεγκερ να είναι ότι το ερώτημα – «Πώς έχει το μηδέν;» – δεν μπορεί ούτε καν να διατυπωθεί σε μία λογικά συνεπή γλώσσα, διότι μετατρέπει μία άρνηση σε κάποιο είδος ψευδοουσιαστικού. Το γεγονός ότι μία τέτοια ερώτηση δεν μπορεί καν να διατυπωθεί αποτελεί απόδειξη ότι η μεταφυσική τρέφεται από ορισμένες ασάφειες εγγενείς στην καθημερινή γλώσσα που θα μπορούσαν και πρέπει να εξαλειφθούν μέσω λογικού ανασχηματισμού. Ένας τέτοιος λογικός ανασχηματισμός της γλώσσας ήταν μέρος του πρώιμου προγράμματος του Κύκλου της Βιέννης.

Η επόμενη κίνηση του Χάιντεγκερ είναι να εξετάσει πώς αυτό το ερώτημα για το μηδέν κατανοείται από την παραδοσιακή λογική. Ο βασικός νόμος της λογικής είναι η αρχή της μη αντίφασης, δηλαδή ότι είναι αντιφατικό να ειπωθεί πως κάτι μπορεί να είναι και να μην είναι συγχρόνως. Σύμφωνα με αυτή την αρχή, η λογική συλλαμβάνει «το μηδέν» ως άρνηση αυ-

τού που είναι ή ως άρνηση των όντων: όχι-*x* είναι η άρνηση του *x*. Με αυτή τη μορφή, το μεταφυσικό ερώτημα για το μηδέν καθίσταται θέμα άρνησης. Χωρίς να επιχειρηματολογεί αρκετά, ο Χάιντεγκερ δηλώνει ότι «το Μηδέν είναι πιο αρχέγονο από το Δεν και την άρνηση». Ο Κάρναπ θα εναντιωθεί σε αυτό, αλλά ο Χάιντεγκερ φαίνεται να εννοεί εδώ ότι η λογική κατανόηση «του Μηδενός» ως άρνησης συλλαμβάνει την άρνηση θεωρητικά με τη διάνοια. Η θέση του Χάιντεγκερ στη διάλεξη (που διατυπώνεται με εντυπωσιακές λειπομέρειες στο *Είναι και χρόνος*) είναι ότι υπάρχουν τρόποι αντίληψης των πραγμάτων που δεν είναι διανοητικοί. Υποστηρίζει ότι πριν από τη θεωρητική διάνοιξη των πραγμάτων, υπάρχει μία συναισθηματική διάνοιξη που λαμβάνει χώρα διαμέσου αυτού που ο Χάιντεγκερ αποκαλεί «διαθέσεις» – ή μετάφρασή του της έννοιας του *páθος* στον Αριστοτέλη. Κατά συνέπεια, ένα άτομο βρίσκεται πάντα σε κάποια διάθεση – είτε είναι μελαγχολικό, είτε ενθουσιασμένο είτε απλώς αδιάφορο – και ο τρόπος που βλέπει τα πράγματα καθορίζεται από αυτή τη διάθεση. Για τον Χάιντεγκερ, τέτοιες διαθέσεις δεν μπορούν να κατανοηθούν ως απλά συναισθήματα, ως κάποιο είδος ψυχολογικού χρωματισμού της κατά τα άλλα λογικά μονοχρωματικής διανοητικής μας ζωής. Οι διαθέσεις καθορίζουν τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι βιώνουν τη ζωή τους στον κόσμο.

Τότε, η ερώτηση είναι: υπάρχει μία διάθεση που αποκαλύπτει το μηδέν; Η απάντηση του Χάιντεγκερ είναι ναι, και υποστηρίζει ότι αυτή είναι η λειτουργία της *αγωνίας*, στα γερμανικά *Angst*. Όμως ασφαλώς κάποιος πάντα αγωνιά για το ένα ή το άλλο: εξετάσεις, ένας παθολογικός φόβος για τις αράχνες, για τους αρουραίους ή στιδήποτε άλλο. Όχι, επιμένει ο Χάιντεγκερ, μία τέτοια συγκεκριμένη αγωνία αποκαλείται καλύτερα *φόβος*. Όταν η αιτία – αράχνες, αρουραίοι, εξετάσεις – εξαλείφεται, ο φόβος εξαφανίζεται. Η άποψη του Χάιντεγκερ για την αγωνία είναι ότι υπάρχει και επιμένει πριν από κάθε είδος φόβου, σαν κάποιον παράξενο θόρυβο που δεν μπορεί κάποιος να αποδιώξει από την ύπαρξή του. Η αγωνία δεν είναι, τότε,

αγωνία για το ένα ή το άλλο, είναι αγωνία για το όλον της ύπαρξης. Αυτό που συμβαίνει στην αγωνία – και εδώ ο λόγος του Χάιντεγκερ έχει μία θαυμάσια περιγραφική δύναμη – είναι ότι όλα τα πράγματα διολισθαίνουν από τη σύλληψη κάποιου, ο οποίος εγκαταλείπεται μόνος, με μία παράξενη και ανοίκεια αίσθηση. Στην επακόλουθη εμπειρία του ανοίκειου, στη σιωπή, ακόμη και στην ηρεμία που γεννά, κάποιος αισθάνεται το τίποτα (το μηδέν) όλων των πραγμάτων και θέτει το μεταφυσικό ερώτημα, που πρώτος έθεσε ο Λάιμπνιτς [Leibniz]: «Γιατί υπάρχουν εν γένει όντα, και όχι, πολλώ μάλλον το Μηδέν;»

Έτσι, για τον Χάιντεγκερ, το μηδέν που αποκαλύπτεται στην εμπειρία της αγωνίας οδηγεί κάποιον να θέσει το μεταφυσικό ερώτημα για το νόημα του Είναι. Όσο περιέργα κι αν ακεί, το ερώτημα για το μηδέν οδηγεί τον Χάιντεγκερ κατευθείαν στον πυρήνα της μεταφυσικής, και μία τέτοια έρευνα δεν μπορεί να αναχθεί στην επιστημονική σύλληψη του κόσμου που προτείνεται από τον Κύκλο της Βιέννης. Η φιλοσοφία είναι ουσιαστικά μεταφυσική και «η φιλοσοφία ουδέποτε μπορεί να κριθεί με γνώμονα την ιδέα της επιστήμης». Ο Χάιντεγκερ συμπεραίνει πως «το ανθρώπινο Dasein μπορεί να σχετίζεται με τα όντα, μόνο όταν παγιδευείται μέσα στο Μηδέν. Στην ουσία του Dasein συντελείται η υπέρβαση των όντων. Αυτή η υπέρβαση όμως είναι η ίδια η μεταφυσική». Η επιστήμη πρέπει να στηρίζεται στη μεταφυσική.

## Το Κίτρινο φυλλάδιο

Το 1929 ήταν ένα ιδιαίτερα παραγωγικό έτος για τη φιλοσοφία. Από τις 15 έως τις 17 Σεπτεμβρίου 1929, σε διάστημα λιγότερο από δύο μήνες μετά τη διάλεξη του Χάιντεγκερ, υπήρξε μία συνεδρίαση της Εταιρείας Ερνστ Μαχ στην Πράγα. Εκεί αποφασίστηκε να δοθεί ένα δώρο στον Μόριτς Σλικ [Moritz Schlick], την *éminence grise* [: σκοτεινή εξοχότητα] αυτού που επρόκειτο να πάρει το όνομά του από το εν λόγω δώρο, του Κύκλου της Βιέννης. Ο Σλικ ήταν μακριά στο Στάνφορντ ως

επισκέπτης καθηγητής και είχε μόλις αρνηθεί την πρόταση για μία έδρα στη Βόννη. Το δώρο ήταν ένα σύντομο κείμενο, ουσιαστικά ένα μανιφέστο, με τον τίτλο «Η επιστημονική σύλληψη του κόσμου. Ο Κύκλος της Βιέννης». Το κύριο κείμενο ήταν ανώνυμου συγγραφέα, αλλά η εισαγωγή έφερε την υπογραφή τριών μελών του Κύκλου: του Χανς Χαν [Hans Hahn], του Ότο Νόιρατ και του Ρούντολφ Κάρναπ, αν και το ρηξικέλευθο περιεχόμενό του και ο πολεμικός τόνος του κειμένου του απεικονίζουν τις απόψεις του Νόιρατ, του πιο πολιτικοποιημένου από τους λογικούς θετικιστές. Αυτό το μικρό κείμενο θα γινόταν γνωστό εφεξής στους μπημένους ως «κίτρινο φυλλάδιο».

Αυτό που είναι περισσότερο εντυπωσιακό, δεδομένου του συντηρητισμού ενός μεγάλου μέρους της αναλυτικής φιλοσοφίας που θα ισχυριζόταν στη συνέχεια ότι εμπνέεται από τον Κύκλο της Βιέννης, είναι ο έντονα ριζοσπαστικός πολιτικός χαρακτήρας του κειμένου. Η επιστημονική σύλληψη του κόσμου συγκρούεται με τις αντιδραστικές μεταφυσικές και θεολογικές τάσεις στη φιλοσοφία και στην πολιτική. Για τους συντάκτες του Κίτρινου φυλλαδίου, ο Κύκλος της Βιέννης «ατενίζει τη σύγχρονη εποχή» απορρίπτοντας τη μεταφυσική και αγκαλιάζοντας την εμπειρική επιστήμη. Αυτή η εξέλιξη συνδέεται εγγενώς, κατά τρόπο που θυμίζει τον Μαρξ, με τη χειραφετητική προοπτική της σύγχρονης παραγωγικής διαδικασίας. Ο Κύκλος της Βιέννης συμφωνεί με τις μάζες στο βαθμό που οι «σοσιαλιστικές τους τάσεις τείνουν να οδηγήσουν σε μία προσγειωμένη εμπειριοκρατική άποψη». Το Κίτρινο φυλλάδιο αφηγείται μία σύντομη αλλά πειστική ιστορία που ανάγει τις απόψεις του Κύκλου της Βιέννης στις διάφορες προόδους των επιστημών, και εμπλέκεται σε πολεμικές επιθέσεις εναντίον αντιεπιστημονικών και μεταφυσικών τάσεων. Οι τελευταίες του λέξεις είναι: «*Η επιστημονική κοσμοαντίληψη υπηρετεί τη ζωή, και η ζωή την αποδέχεται*». Τέτοιες ηθοπλαστικές δηλώσεις καθιστούν σαφή τον κίνδυνο που ένας φιλόσοφος όπως ο Χάιντεγκερ εκπροσωπεί για τον Κύκλο της Βιέννης. Όπως ο Αίερ τηλεγραφικά επισήμανε σε μία ενθουσιώδη επιστολή που απέστειλε

από τη Βιέννη στον Ισάια Μπερλίν το 1933: «Όλοι οι σύγχρονοι φιλόσοφοι στη Γερμανία είναι απατεώνες ή ανόητοι. Ακόμη και να σκεφθούν (τα μέλη του Κύκλου της Βιέννης) τον Χάιντεγκερ τους αρρωσταίνει». Για τους Βιεννέζους θετικιστές, το έργο του Χάιντεγκερ αποτελεί επιστροφή σε μία αντιδραστική, αντιεπιστημονική μεταφυσική, η οποία συνδέεται πολιτικά με τις παγερμανικές φιλοδοξίες. Η επόμενη δεκαετία θα δικαίωνε κατά τραγικό τρόπο τις υποψίες του Κάρναπ, και όλα τα διακεκριμένα μέλη του Κύκλου της Βιέννης, πολλά από τα οποία ήταν Εβραίοι, θα εγκατέλειπαν περίπου την περίοδο του *Anschluss* (προσάρτηση της Αυστρίας) τη ναζιστική Γερμανία το 1936. Όπως ο Μπέρτραντ Ράσελ παρατήρησε, «η αυστηρή λογική εκπαίδευση στην οποία αυτά τα άτομα υπέβαλαν τον εαυτό τους τα είχε, φαίνεται, καταστήσει άνοοσα στη μόλυνση του εμπαιθούς δόγματος...». Σε αντίθεση με την παθιασμένη πολιτική αφοσίωση του Χάιντεγκερ στον Εθνικοσοσιαλισμό, το 1933, που την ακολούθησε ένας ολοένα και βαθύτερος καθησυχασμός που έχει επίσης προβληματίσει τους οπαδούς του, ο Κάρναπ υιοθέτησε με συνέπεια αριστερές απόψεις καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του, και πράγματι κατά τη δεκαετία του 1960 ήταν ενεργό μέλος του αντιρατσιστικού κινήματος στις ΗΠΑ. Η πολιτική της σύγκρουσης Κάρναπ-Χάιντεγκερ φαίνεται να διατηρεί κάτι περισσότερο από τον απλό απόηχο της διαμάχης Μπένθαμ-Κόλριτζ που αναλύθηκε παραπάνω.

## Λογική, εμπειριοκρατία, καλή και κακή ποίηση

Έχοντας αυτό υπόψη, θα εξετάσω με περισσότερες λεπτομέρειες το δοκίμιο του 1932 του Κάρναπ «Η υπέρβαση της μεταφυσικής μέσω της λογικής ανάλυσης της γλώσσας», όπου επιλέγει τη διάλεξη του 1929 του Χάιντεγκερ ως χαρακτηριστικό παράδειγμα μεταφυσικής α-νοησίας (έλλειψης νοήματος). Το επιχείρημα του Κάρναπ εναντίον της μεταφυσικής δεν είναι ότι οι δηλώσεις της είναι αναληθείς, αλλά ότι απλώς στερούνται νοήματος. Για τους λογικούς θετικιστές, όπως ο Κάρναπ, το νόημα εδράζεται στην αρχή της επαλήθευσης, δηλαδή

«ότι μία λέξη ή μία πρόταση έχει νόημα μόνο εάν είναι σε γενικές γραμμές επαληθεύσιμη. Αλλά ποιες είναι οι συνθήκες επαλήθευσης; Είναι δύο ειδών: λογικές και εμπειρικές.

Για τον Κύκλο της Βιέννης, μετά τον Ράσελ και το πρώιμο έργο του Βίτγκενσταϊν, η λογική είναι ένα αυτοαναφορικό σύστημα που επιτρέπει την αναγωγή όλων των προτάσεων σε ταυτολογίες ή σε αντιφάσεις. Για να δανειστούμε το κλασικό παράδειγμα: η πρόταση «όλοι οι άγαμοι είναι ανύπανδρα άτομα» αποτελεί ταυτολογία γιατί το κατηγορήμα της («ανύπανδρα άτομα») εναλλάσσεται με ή περιέχεται στο υποκείμενό της («άγαμοι»). Οι φιλόσοφοι αποκαλούν τέτοιες δηλώσεις «αναλυτικές κρίσεις». Τέτοιες κρίσεις είναι αληθινές απλώς λόγω της μορφής τους, αλλά δεν μας λένε απολύτως τίποτε γι' αυτό που υπάρχει, για τα γεγονότα. Το αντίθετο της ταυτολογίας είναι η αντίφαση, όπως η πρόταση «όλοι οι άγαμοι είναι παντρεμένα άτομα», η οποία είναι εξ ορισμού ψευδής και δεν μας λέει επίσης τίποτε. Συνεπώς, όλες οι λογικές προτάσεις είναι αναωγίμες ή σε ταυτολογίες ή σε αντιφάσεις, οι οποίες είναι ή αναγκαία αληθινές ή αναγκαία ψευδείς, αλλά όλες αυτές οι προτάσεις είναι επαληθεύσιμες και επομένως έχουν νόημα. Η μόνη άλλη κατηγορία λέξεων ή προτάσεων που έχουν νόημα είναι αυτή της εμπειρικής αλήθειας. Ο πρώιμος Βίτγκενσταϊν πίστευε ότι όλα τα εμπειρικά συμβάντα ή οι σύνθετες καταστάσεις πραγμάτων θα μπορούσαν να αναχθούν σε απλές προτάσεις που απεικονίζουν γεγονότα ή «δεδομένα». Εάν αυτές οι απλές ή στοιχειώδεις προτάσεις απεικονίζουν γεγονότα, τότε θα μπορούσαν να επαληθευθούν από τα γεγονότα. Η πρότασή μου, «αυτό είναι ένα δέντρο γιακαράντα [: μιμόζα]» μπορεί να επαληθευθεί αν απλώς κοιτάξω το όμορφο τεράστιο πράσινο πράγμα που βρίσκεται μπροστά μου. Οι εμπειρικές προτάσεις είναι επαληθεύσιμες και επομένως έχουν νόημα.

Ο κύριος ισχυρισμός του Κάρναπ στο κείμενο του 1932 είναι ότι οι μεταφυσικές δηλώσεις δεν είναι ούτε λογικά ούτε εμπειρικά επαληθεύσιμες. Για παράδειγμα, εάν πω ότι «η αγωνία

αποκαλύπτει το είναι της ανθρώπινης ύπαρξης», τότε ο λογικός θετικιστής θα ρωτήσει, είναι αυτή η πρόταση λογικά επαληθεύσιμη; Όχι, επειδή δεν αποτελεί ούτε ταυτολογία ούτε αντίφαση. Συνεπώς, είναι τότε εμπειρικά επαληθεύσιμη; Όχι, επειδή το «είναι» δεν αποτελεί αποδεκτό γεγονός, όπως το δέντρο γιακαράντα. Επομένως η πρόταση δεν έχει νόημα. Και αυτό που ισχύει για τη συγκεκριμένη πρόταση ισχύει για όλες τις μεταφυσικές προτάσεις: εάν δεν είναι επαληθεύσιμες, τότε στερούνται νοήματος και μπορούν να υπερνικηθούν απλώς μέσω λογικής ανάλυσης.

Αλλά, κάποιος θα μπορούσε να αναρωτηθεί, εάν η μεταφυσική μπορεί να υπερνικηθεί, εάν, όπως ο Χιουμ, ριζούμε όλα τα βιβλία που περιέχουν μη επαληθεύσιμες δηλώσεις στην πυρά, τότε ποιος ρόλος απομένει για τη φιλοσοφία; Ο Κάρναπ ισχυρίζεται ότι απομένει η μέθοδος της λογικής ανάλυσης, και σε ένα πολεμικό κείμενο του 1934 δηλώνει ότι «ο Κύκλος της Βιέννης δεν κάνει φιλοσοφία». Αλλά εάν ο Κάρναπ έχει δίκιο (και αυτό είναι ένα μεγάλο «εάν»), τότε πώς εξηγούμε το γεγονός ότι οι φιλόσοφοι και οι μη φιλόσοφοι ασχολούνται με μεταφυσικά ερωτήματα εδώ και χιλιάδες χρόνια; Μπορεί τόσοι πολλοί άνθρωποι να ήταν τόσο αφελείς για τόσο πολύ καιρό; Στις συναρπαστικές τελευταίες σελίδες του κειμένου του, ο Κάρναπ, αντλώντας από τις απόψεις του Βίλχελμ Ντιλτάυ [Wilhelm Dilthey], απαντά σε αυτή την ερώτηση υποστηρίζοντας ότι η μεταφυσική αποτελεί έκφραση ενός συναισθήματος για τη ζωή, *Lebensgefühl*. Από αυτή την άποψη, η μεταφυσική είναι όπως η τέχνη, η οποία επίσης δίνει έκφραση σε ένα συναίσθημα ή μία στάση απέναντι στη ζωή. Εντούτοις –και εδώ είναι η δυσκολία– η μεταφυσική είναι κατώτερη από την τέχνη επειδή ο ποιητής, ή ο μουσικός, δεν φαντάζεται ότι οι λέξεις, ή οι εικόνες του, έχουν θεωρητικό ή γνωστικό περιεχόμενο. Επομένως, η μεταφυσική είναι κακή τέχνη και οι μεταφυσικοί είναι ποιητές χωρίς ποιητική ικανότητα, μουσικοί χωρίς μουσική ικανότητα. Για τον Κάρναπ, παραδόξως, ο φιλόσοφος που κατανόησε καλύτερα αυτό το πρόβλημα ήταν ο Νίτσε, του

οποίου το έργο ή έχει κάποιο εμπειρικό περιεχόμενο, όπως οι αναλύσεις του για την ιστορία των νθών, ή δεν εκφράζεται με τη μορφή της θεωρίας, όπως αυτό του Χάιντεγκερ, αλλά με τη μορφή της ποίησης. Ο Κάρναπ προφανώς εννοεί το *Τάδε έφη Ζαρατούστρα*, το οποίο προσπαθεί να απαντήσει στο φιλοσοφικό πρόβλημα του μηδενισμού με την υιοθέτηση ενός μυθικού, ακόμη και μαγικού, ύφους.

### Το ακόμη κρυφό κέντρο της φιλοσοφικής σύγκρουσης

Ο Α. Νες [A. Naess] σημειώνει με πνευματώδη τρόπο ότι «δεν θα ήταν εντελώς αδικαιολόγητο να ειπωθεί ότι ο Κάρναπ διαβάζει τον Χάιντεγκερ όπως ο διάβολος θα διάβαζε τη Βίβλο». Αυτό είναι αναμφίβολα αλήθεια, αλλά, όπως έχω προσπαθήσει να δείξω, ο Κάρναπ και ο Κύκλος της Βιέννης έχουν ευνόπτους λόγους για τη σφοδρή επίθεσή τους κατά του Χάιντεγκερ. Η σύγκρουση μεταξύ της επιστημονικής σύλληψης του κόσμου και αυτού που ο Κάρναπ βλέπει ως μεταφυσική του Χάιντεγκερ δεν αποτελεί μόνο θεωρητική διαφωνία, αλλά και έκφραση των κοινωνικών και πολιτικών συγκρούσεων που τόσο βαθιά σημάδεψαν τον περασμένο αιώνα. Απ' όσο γνωρίζω, ο Κάρναπ ποτέ δεν επανήλθε στη σύγκρουση με τον Χάιντεγκερ στο μεταγενέστερο έργο του. Αλλά τι είπε ο Χάιντεγκερ;

Δεν πρόκειται, κατά την άποψή μου, να θεωρηθεί αρετή του Χάιντεγκερ ότι είχε την τάση να μεταχειρίζεται τους επικριτές του με υπεροπτική περιφρόνηση, αποφεύγοντας να τους αντιμετωπίσει κατά μέτωπον. Κατά συνέπεια, υπάρχει μόνο μία παρενθετική αναφορά στον Κάρναπ στο δημοσιευμένο έργο του Χάιντεγκερ. Εντούτοις, υπάρχει μία πιο έμμεση ενασχόληση με το είδος της φιλοσοφικής πρόκλησης που ο Κάρναπ εκπροσωπεί με όλο το έργο του. Ο Χάιντεγκερ τείνει να την αποκαλεί «λογιστική» παρά λογική ανάλυση ή αναλυτική φιλοσοφία. Κατά την άποψή μου, κάποιος μπορεί να φανταστεί μία έντονη συζήτηση με τον Κάρναπ ανάμεσα στις γραμμές

των κειμένων του Χάιντεγκερ που θα μπορούσε να εγείρει τα ακόλουθα τέσσερα σημεία:

1. Η λογική ανάλυση είναι η πιο ακραία έκφραση μιας αντικειμενοποιημένης εμπειρίας της γλώσσας. Δηλαδή, η ζωτανή υφή της καθημερινής γλώσσας απογυμνώνεται σε μία τυπική, τεχνική σειρά διαδικασιών. Η επιχειρούμενη λογική μεταρρύθμιση της γλώσσας κινδυνεύει να μετατραπεί σε κάτι μη αναγνωρίσιμο από τους γλωσσικούς χρήστες. Στο έργο του για τη γλώσσα της δεκαετίας του 1950, ο Χάιντεγκερ μας ενθαρρύνει να εμπλακούμε «σε μία εμπειρία με τη γλώσσα» που δεν μπορεί να συλληφθεί από καμία τυπική μεταγλώσσα. Όπως κάποιος θα μπορούσε να φανταστεί, η λογική μεταγλώσσα του Κάρναπ θα απείχε σημαντικά από αυτή την εμπειρία.
2. Η τυποποίηση της γλώσσας στη λογική ανάλυση μετατρέπει τη γλώσσα σε ένα τεχνικό εργαλείο. Η άποψη για τη γλώσσα που υιοθετείται από την καρναπική λογική ανάλυση αποκαλείται «μεταγλωσσολογία» από τον Χάιντεγκερ στη δεκαετία του 1950, και είναι μία άποψη που σχετίζεται με τις απόψεις του για την τεχνολογία. Δηλαδή, η καρναπική λογική ανάλυση ανήκει σε εκείνη την ιστορική στιγμή κατά την οποία η φιλοσοφία ανάγεται στην τεχνική σκέψη. Ο Χάιντεγκερ προσθέτει, με έναν αλυσμόντο τρόπο, ότι «η μεταγλώσσα και το σπούτνικ, η μεταγλωσσολογία και η πυραυλική επιστήμη είναι το ίδιο». Η λογική ανάλυση βρίσκεται σε συμφωνία με τη βούληση για δύναμη και την κυριαρχία της φύσης που προσδιορίζουν την εποχή της τεχνολογίας.
3. Η προσπάθεια του Κάρναπ να υπερνικηθεί η μεταφυσική απλώς μέσω του αποκλεισμού λέξεων όπως «είναι» και «μηδέν» αποτελεί, από την άποψη του Χάιντεγκερ, έκφραση μιας απερισκεπτα μεταφυσικής θέασης του κόσμου. Όπως αναφέρθηκε παραπάνω, η άποψη του Χάιντεγκερ είναι ότι η ιστορία της μεταφυσικής είναι η ιστορία της λήθης του είναι. Η πεποίθηση ότι η λέξη «είναι» απλώς πρέπει να δια-

γραφεί από τα μπτρώα του νοήματος, ανήκει, συνεπώς, στην πιο ακραία έκφραση αυτής της λήθης. Επομένως, η καρναπική υπέρβαση της μεταφυσικής είναι εξίσου μεταφυσική με τη μεταφυσική που επιδιώκει να υπερβεί.

4. Από αυτή την άποψη, το εγκώμιο του Κάρναπ για τον Νίτσε είναι μάλλον αποκαλυπτικό, διότι ένας καϊντεγκεριανός θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι η λογική ανάλυση αποτελεί υποκατηγορία της νιτσεικής στιγμής στην ιστορία της μεταφυσικής. Θα μπορούσαμε να ανακαλέσουμε αυτό που ο Νίτσε γράφει, στο *Λυκόφως των ειδώλων*: «Ο Ηράκλειτος όμως έχει για πάντα δίκιο, όταν λέει ότι το Είναι είναι κενό αποκύημα της φαντασίας». Παρ' όλα αυτά, ο Νίτσε θα είχε εκλάβει το λογικό θετικισμό ως απλό προκαταρκτικό στάδιο στην ανατροπή του Πλατωνισμού.

Τουλάχιστον, με αυτό τον τρόπο θα μπορούσε κάποιος να φαντασθεί μία καϊντεγκεριανή απόκριση στο λογικό θετικισμό. Αλλά αν επιστρέψουμε στη μοναδική αναφορά στον Κάρναπ στο δημοσιευμένο έργο του Χάιντεγκερ, επειδή αυτό που πραγματικά υποστηρίζει είναι μάλλον απροσδόκητο. Εμφανίζεται σε μία επιστολή του 1964 που δημοσιεύθηκε ως εισαγωγή σε ένα κείμενο που γράφηκε στη δεκαετία του 1920. Ο Χάιντεγκερ, με συγκρατημένο τόνο, μιλά για

το ακόμη κρυμμένο κέντρο εκείνων των προσπαθειών προς το οποίο η «φιλοσοφία» των ημερών μας, από τις πιο ακραίες αντιτιθέμενες θέσεις της (Κάρναπ → Χάιντεγκερ), τείνει. Αυτές οι θέσεις σήμερα αποκαλούνται: η τεχνικο-επιστημοκρατική άποψη της γλώσσας και η θεωρητική-ερμηνευτική εμπειρία της γλώσσας.

Σε αυτό το σημείο, θεωρώ σκόπιμο να εκλάβω αυτή την αναφορά ως τη καϊντεγκεριανή έκφραση του προβλήματος ανάμεσα στις δύο κουλτούρες στη φιλοσοφία. Δηλαδή η σύγχρονη φιλοσοφία ομοφωνεί ότι η γλώσσα είναι η περιοχή στην οποία η σκέψη λαμβάνει χώρα, αλλά ερίζει για το πώς να καταλάβει

και να περιγράψει καλύτερα αυτή την περιοχή. Για τον Κάρναπ, είναι ένα ζήτημα διόρθωσης των ασαφειών και των ασυνεπειών της καθημερινής γλώσσας, προκειμένου να σχηματιστεί μία σαφής άποψη γ' αυτό που μπορεί και δεν μπορεί να ειπωθεί. Για τον Χάιντεγκερ είναι ένα ζήτημα εμπλοκής σε μία εμπειρία με τη γλώσσα. Πρόκειται για εμπλοκή που επηρεάζεται από αυτό που λαμβάνει χώρα στην καθημερινή ζωή.

## Τα δόγματα του Κάρναπ

Δεν πρέπει ούτε για μία στιγμή να φαντασθούμε ότι οι απόψεις του Κάρναπ και του Κύκλου της Βιέννης ήταν καθολικά αποδεκτές από τους αναλυτικούς φιλοσόφους. Κάθε άλλο. Σε μία συζήτηση για τη σχετική αξία του λογικού θετικισμού με τον Μπράιαν Μαγκί [Brian Magee] το 1982, ο Αλερ πικρόχολα παρατηρεί: «Λοιπόν, υποθέτω πως το σημαντικότερο μειονέκτημα ήταν ότι σχεδόν όλος ήταν λάθος». Από αυτή την άποψη, τρεις προβληματικές περιοχές μπορούν να σημειωθούν εν συντομία:

1. Το κριτήριο του Κάρναπ για τη διάκριση της επιστήμης από τη μεταφυσική είναι η επαληθευτική του θεωρία του νοήματος. Ο Καρλ Πόππερ [Karl Popper] πειστικά επισημαίνει ότι μία τέτοια έννοια του νοήματος αποτελεί ένα πολύ περιοριστικό κριτήριο για την επίτευξη αυτής της διάκρισης, επειδή πολλές επιστημονικές θεωρίες είναι ιδιαίτερα εικονολογικές. Ως απόδειξη, παραθέτει το παράδειγμα του Αϊνστάιν: η θεωρία της σχετικότητας είναι μία θεωρητική υπόθεση που δεν μπορεί απλώς να αναχθεί σε ένα σύνολο δηλώσεων που προκύπτει από εμπειρική παρατήρηση. Πράγματι, το ίδιο θα μπορούσε να ειπωθεί για τη νευτώνεια δυναμική, η οποία έγινε αποδεκτή ως θεωρία όχι επειδή ήταν εμπειρικά επαληθεύσιμη, αλλά επειδή ήταν η υπόθεση με τη μεγαλύτερη επεξηγηματική δύναμη. Εάν οι απόψεις του Νεύτωνα ή του Αϊνστάιν επιβεβαιώθηκαν αργότερα από την παρατήρηση, τότε τόσο το καλύτερο. Σε διαφορετική περίπτωση, θα είχαν διαψευστεί. Η ακρίβεια μιας υπόθεσης

εξαρτάται από την ικανότητά της να αντέχει στη διάψευση. Κατά συνέπεια, το κριτήριο του Πόπερ για την οροθεσία της επιστήμης σε σχέση με τη μεταφυσική είναι η διαψευσιμότητα. Εάν μία θεωρία υπόκειται σε διάψευση, είναι επιστημονική· εάν δεν υπόκειται, είναι μεταφυσική.

2. Ένα δεύτερο σύνολο προβλημάτων σχετίζεται με την αρχή της επαλήθευσης. Κατ' αρχάς, για να αντιμετωπίσει την κριτική επίθεση, ο Κάρναπ αποδυνάμωσε τις απόψεις του και οδηγήθηκε από την πλήρη εμπειρική επαλήθευση στην «αρχή της επαλήθευσης ή της επαληθευσιμότητας». Σύμφωνα με αυτή την άποψη, οι προτάσεις και οι λέξεις έχουν νόημα εάν γενικά μπορούν να επιβεβαιωθούν από μία παρατήρηση που δύναται να συλλληφθεί νοπτικά. Αυτό εξακολουθεί να παραμένει ένα εμπειρικό κριτήριο για το νόημα, αν και λιγότερο αυστηρό από την προηγούμενη εκδοχή. Εντούτοις, το πραγματικό πρόβλημα εδώ είναι η θέση της αρχής της επαλήθευσης: εάν όλες οι προτάσεις πρέπει να επαληθεύονται από την αρχή της επαλήθευσης τότε πώς αυτή η ίδια η αρχή επαληθεύεται; Δηλαδή, ποια είναι η επαλήθευση της επαλήθευσης; Θα πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι, σύμφωνα με την αρχή της επαλήθευσης, οι λέξεις και οι προτάσεις έχουν νόημα εάν και μόνο εάν μπορούν να αναχθούν σε μία ταυτολογία ή μπορούν να παρατηρηθούν εμπειρικά. Η αρχή της επαλήθευσης δεν μπορεί να αποτελεί εμπειρική δήλωση, επειδή εξαιτίας αυτής τέτοιες δηλώσεις αποκτούν νόημα: η ίδια η αρχή δεν μπορεί να παρατηρηθεί. Ακόμη, δεν μπορεί επίσης να αποτελεί ταυτολογία, επειδή αν και δεν είναι η ίδια ένα γεγονός, έχει σχέση με τα γεγονότα, λόγω του ότι είναι το κριτήριο σύμφωνα με το οποίο αυτά κρίνονται. Μία λογική ταυτολογία δεν μπορεί εξ ορισμού να έχει καμία σχέση με τα γεγονότα. Κατά συνέπεια, εάν δεν είναι ούτε ταυτολογική ούτε πραγματική, τότε πώς μπορεί κάποιος να επαληθεύσει την αρχή της επαλήθευσης; Η μόνη επιλογή είναι ότι θα έπρεπε κατά κάποιο τρόπο να είναι αυτοεπαληθεύσιμη, το οποίο σημαίνει ότι θα έπρεπε να είναι σε θέση να προβαίνει σε δη-

λώσεις για τον εαυτό της και να παρέχει δικά της επιχειρήματα. Όλα αυτά πχούν μάλλον όπως η παλιομοδίτικη μεταφυσική που ο Κάρναπ και ο Κύκλος της Βιέννης θέλποσαν να υπερβούν. Το πρόβλημα μπορεί εδώ να τεθεί περισσότερο γλαφύρα: η αρχή της επαλήθευσης είναι μία σύγχρονη εκδοχή του ξυραφιού του Όκαμ [Occam], που ξυρίζει τη σφαίρα των εμπειρικών γεγονότων από περιττές μεταφυσικές οντότητες. Η ερώτηση είναι: πώς μπορεί αυτό το ξυράφι να ξυρίσει τον εαυτό του; Εάν ένα ξυράφι δεν μπορεί να ξυρίσει τον εαυτό του, τότε δεν μπορούμε *a fortiori* (διά μείζονα λόγο) να επαληθεύσουμε την επαλήθευση. Η αρχή της επαλήθευσης είναι μία επιτελεστική αυτοαντίφαση.

3. Αλλά οι πιο σημαντικές αντιρρήσεις στον Κάρναπ προήλθαν από το φοιτητή του Κουάιν στο περίφημο κείμενό του «Δύο δόγματα του εμπειρισμού» (1951). Το πρώτο δόγμα του εμπειρισμού συνίσταται στη δυνατότητα επίτευξης της διάκρισης μεταξύ των λογικών ταυτολογιών και των δηλώσεων εμπειρικής παρατήρησης – αυτό που είναι γνωστό τεχνικά ως αναλυτική-συνθετική διάκριση. Το δεύτερο δόγμα είναι αυτό που ο Κουάιν καλεϊ «ριζικό αναγωγισμό», δηλαδή ότι κάθε εμπειρική δήλωση είναι αναγώγιμη σε μία δήλωση για τα γεγονότα ή το δεδομένο. Ο ισχυρισμός του Κουάιν είναι ότι το δεύτερο δόγμα δεν ευσταθεί, και εάν είναι έτσι, τότε και το πρώτο δόγμα επίσης καταρρέει. Ως εκ τούτου, ολόκληρη η εικόνα του Κάρναπ για το νόημα καταρρέει. Στη γλώσσα του Γουίλφριντ Σέλαρς [Wilfrid Sellars], ο Κάρναπ και ο Κύκλος της Βιέννης παραπλανούνται από «το μύθο του δεδομένου», από την ιδέα ότι οι λέξεις και οι προτάσεις έχουν μία άμεση σχέση με μία ευθέως διαθέσιμη πραγματικότητα. Ο Κουάιν παρουσιάζει μία εναλλακτική εικόνα της σχέσης των πεποιθήσεων με την εμπειρία, παρομοιάζοντας το σύνολο της γνώσης μας με «μία ανθρώπινη κατασκευή η οποία έρχεται αντιμέτωπη με την εμπειρία μόνο στα άκρα». Η συνέπεια αυτής της άποψης είναι μία πιο ολιστική εικόνα της σχέσης των πεποιθήσεων με την εμπειρία, ή των εννοιών με τις εποπτείες, την οποία ο Κουάιν πε-



ριγράφει ως «πλήρη πραγματισμό». Αν και ο Κουαίν επέμεινε στο μεταγενέστερο έργο του στη διασάφηση των προηγούμενων απόψεών του χρησιμοποιώντας κατά συρροή φυσιοκρατικούς όρους, είναι μέσω αυτής της πραγματιστικής κριτικής της εμπειριοκρατίας που ο Ρίτσαρντ Ρόρτυ πραγματοποίησε συναρπαστικές συνδέσεις με την ηπειρωτική φιλοσοφική παράδοση.

### Ο Βίτγκενσταϊν θεωρεί ότι γνωρίζει αυτό που εννοεί ο Χάιντεγκερ

Όπως έχουμε δει, ένα μεγάλο μέρος της έντασης αυτής της σύγκρουσης σχετίζεται με το ζήτημα της μεταφυσικής, με τον Κάρναπ να καταγγέλλει τον Χάιντεγκερ ως μεταφυσικό και τον Χάιντεγκερ να υπονοεί ότι η επιστημονική σύλληψη του κόσμου του Κάρναπ προϋποθέτει μία ανεξέταστη μεταφυσική. Κατά συνέπεια, και οι δύο κατηγορούν ο ένας τον άλλο για το ίδιο μεταφυσικό απόηχο. Τέτοιοι εμφανώς κακοί τρόποι δεν είναι τίποτε νέο στην ιστορία της φιλοσοφίας. Ως τρόπος, όμως, διαμεσολάβησης ανάμεσα σε αυτές τις αντιτιθέμενες θέσεις, θα προσφύγω σε ένα μικρό απόσπασμα από τον Βίτγκενσταϊν, επίσης του 1929, όπου, σε απάντηση στη διάλεξη του Χάιντεγκερ, λέει:

Ασφαλώς, μπορώ εύκολα να σκεφθώ τι ο Χάιντεγκερ εννοεί με το είναι και την αγωνία. Το άτομο αισθάνεται την ώθηση να έρθει αντιμέτωπο με τα όρια της γλώσσας. Σκεφτείτε παραδείγματος χάριν την έκπληξη από τη διαπίστωση ότι κάτι υπάρχει. Αυτή η έκπληξη δεν μπορεί να εκφραστεί με τη μορφή ερώτησης, και δεν υπάρχει καμία απάντηση. Οτιδήποτε θα λέγαμε είναι *a priori* καταδικασμένο να είναι απλώς ανοησία. Παρ' όλα αυτά ερχόμαστε αντιμέτωποι με τα όρια της γλώσσας.

Είναι ίσως χρήσιμο εδώ να σκεφθεί κάποιος τον Βίτγκενσταϊν ως μία τρίτη μεσολαβητική πλευρά στη σύγκρουση μεταξύ

Χάιντεγκερ και Κάρναπ. Αν και το πρόγραμμα της λογικής ανάλυσης του Κύκλου της Βιέννης ήταν εμπνευσμένο κατά ένα μεγάλο μέρος από το *Tractatus* του Βίτγκενσταϊν, οι σχέσεις μεταξύ του Βίτγκενσταϊν και του Κύκλου της Βιέννης δεν ήταν ποτέ εύκολες και ο Αυστριακός φιλόσοφος ξαφνικά και ανεξήγητα διέκοψε τις επαφές του με τον Κάρναπ το 1929. Επίσης, μετά την επιστροφή του Βίτγκενσταϊν στη φιλοσοφία προς τα τέλη της δεκαετίας του 1920, οι απόψεις του άλλαξαν ριζικά, γεγονός που τον απομάκρυνε όλο και περισσότερο από τον Κύκλο της Βιέννης. Προλαμβάνοντας τον Κουαίν, ο Βίτγκενσταϊν κατέληξε να θεωρήσει ότι οι απόψεις του *Tractatus* ήταν δογματικές. Κατά συνέπεια, εάν ο πρώιμος Βίτγκενσταϊν ήταν αιχμάλωτος μιας εικόνας της γλώσσας, αναγώγιμης στη λογική που επέτρεπε σε κάποιον να πει οτιδήποτε μπορούσε να ειπωθεί αφήνοντας το υπόλοιπο στη σιωπή, ο μεταγενέστερος Βίτγκενσταϊν επιδίωξε να δραπετεύσει από αυτή την εικόνα με την ανάλυση της καθημερινής γλωσσικής χρήσης. Όπως τίθεται στις *Φιλοσοφικές έρευνες*: «Μην ψάχνετε για τη σημασία, ψάξτε για τη χρήση». Δηλαδή, η κατανόηση της γλώσσας στην πραγματιστική της καθημερινότητα καθίσταται η κεντρική φιλοσοφική ενασχόληση. Δεν χρειάζεται να εφεύρουμε μία νέα γλώσσα, επειδή αυτή που έχουμε είναι απόλυτα επαρκής.

Ο Βίτγκενσταϊν συνήθιζε να εξιστορεί ένα ανέκδοτο από τις συνομιλίες του με τον Τζ. Ε. Μουρ [G. E. Moore] στο Καμπριτζ, όπου, όταν ένας διάλογός τους επικεντρώθηκε στο ακόλουθο πρόβλημα: «πρέπει να κατανοήσουμε τη λογική ανάλυση προκειμένου να καταλαβαίνουμε τις προτάσεις της καθημερινής γλώσσας», ο Βίτγκενσταϊν αποκρίθηκε στον Μουρ με τη φράση: «Τι σατανική ιδέα!» Με αυτή την έννοια, έχοντας τον Χάιντεγκερ στο μυαλό, θα μπορούσαμε να εκλάβουμε ότι ο μεταγενέστερος Βίτγκενσταϊν επιδιώκει να απομακρυνθεί από την τυπική μεταγλώσσα προς μία εμπειρία της ίδιας της γλώσσας. Έτσι, εάν η επιχειρούμενη υπέρβαση της μεταφυσικής του Κάρναπ βασίζεται στις απόψεις του πρώιμου Βίτγκενσταϊν, τότε ο μεταγενέστερος Βίτγκενσταϊν αντιπροσω-

πεύει αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε «μία υπέρβαση της υπέρβασης», όπου θα παραμερίζαμε τα δόγματα της λογικής ανάλυσης και θα επιστρέφαμε στην καθημερινή γλώσσα και στην ανθρώπινη κοινωνική ζωή, η οποία εκφράζεται από το σύνολο της ακατάστατης, αλλά πλούσιας, καθημερινότητας αυτής της γλώσσας.

Εντούτοις, δεν πρέπει να φανταστούμε ότι ο Βίτγκενσταϊν ήταν κάποιο είδος χαρούμενου χάιντεγκεριανού. Τίποτα δεν θα μπορούσε να ήταν λιγότερο αληθές. Είναι σαφές ότι το οχλόιό του αποτελεί σημαντική κριτική στον Χάιντεγκερ. Δηλαδή, ο Βίτγκενσταϊν θεωρεί ότι γνωρίζει αυτό που εννοεί ο Χάιντεγκερ με το είναι και την αγωνία, αλλά υπονοεί ότι τέτοια πράγματα δεν μπορούν να ειπωθούν χωρίς να υποπέσουμε στην ανοησία. Κατά τη βιτγκενσταϊνική άποψη, ο Χάιντεγκερ στη διάλεξη του 1929 προσπαθεί να εκφράσει το άρρητο με το να έρχεται αντιμέτωπος με τα όρια της γλώσσας.



19. Jacques Callot (1592-1635), «Τα δύο 'πανταλόνια'».

Τώρα, για τον Βίτγκενσταϊν, η ανοησία είναι μία σοβαρή υπόθεση και απηχεί βαθιές επιθυμίες στα ανθρώπινα όντα, τις οποίες θα περιέγραφε ως θηικές. Ωστόσο, αυτά που ο Χάιντεγκερ λέει είναι ανοησίες, πράγμα που τελικά ήταν και το σημείο της κριτικής του Κάρναπ. Το «Τι είναι μεταφυσική;» αποτελεί κλασικό παράδειγμα γλώσσας που βρίσκεται σε διακοπή. Έτσι, το γεγονός ότι ο Βίτγκενσταϊν γνωρίζει αυτό που εννοεί ο Χάιντεγκερ με το είναι και την αγωνία δεν σημαίνει αναγκαστικά ότι αυτοί οι όροι σημαίνουν αυτό που ο Χάιντεγκερ πιστεύει ότι σημαίνουν.

Κατά τη γνώμη μου, το ενδιαφέρον της σύγκρουσης Χάιντεγκερ-Κάρναπ δεν συνίσταται στο να αποφασίσουμε ποιος έχει δίκαιο και ποιος όχι, αλλά μάλλον στο να δούμε αυτή τη σύγκρουση ως καθοριστική έκφραση τόσο μιας φιλοσοφικής προβληματικής όσο και μιας πολιτισμικής παθολογίας που ακόμη υφίσταται. Εάν δεν συνειδητοποιήσουμε κάτι τέτοιο, τότε είναι υπαρκτός ο κίνδυνος ενός ατελέσφορου φιλοσοφικού αδιεξόδου, δηλαδή της αντιπαράθεσης μεταξύ της επιστημοκρατίας αφ' ενός και του σκοταδισμού αφ' ετέρου. Το θέμα του επόμενου κεφαλαίου είναι να προσπαθήσουμε να ανοίξουμε ένα δρόμο μέσω αυτής της αντιπαράθεσης και να προσεγγίσουμε το ακόμη κρυμμένο κέντρο της φιλοσοφίας για το οποίο μάς μιλά ο Χάιντεγκερ.

## Κεφάλαιο 7

# Επιστημοκρατία εναντίον σκοταδισμού. Αποφεύγοντας την παραδοσιακή δυσχέρεια στη φιλοσοφία

Η αληθινή φιλοσοφία συνίσταται στο να ξαναμάθουμε να κοιτάζουμε τον κόσμο.

Μορίς Μερλώ-Ποντύ

Όπως υποστήριξα στο κεφάλαιο 4, το γεγονός ότι ένα μεγάλο μέρος της φιλοσοφίας στην ηπειρωτική παράδοση μπορεί να θεωρηθεί ότι απαντά σε μία αίσθηση κρίσης στο σύγχρονο κόσμο, και ότι προσπαθεί να παραγάγει μία κριτική συνείδηση του παρόντος με μία πρόθεση χειραφέτησης, εξηγεί ως ένα βαθμό την πιο εμφανή και ουσιαστική διαφορά της από ένα μεγάλο μέρος της αναλυτικής φιλοσοφίας, δηλαδή την *αντιεπιστημοκρατία* της. Από μία ηπειρωτική οπτική, η υιοθέτηση της επιστημοκρατίας στη φιλοσοφία αποτυγχάνει να συλλάβει την κριτική και χειραφετητική λειτουργία της φιλοσοφίας: δηλαδή αποτυγχάνει να δει την πιθανή συνέργεια μεταξύ μιας επιστημονικής σύλληψης του κόσμου και αυτού που ο Νίτσε προσδιόρισε ως μηδενισμό. Αποτυγχάνει θεμελιωδώς να κατανοήσει το ρόλο που η επιστήμη και η τεχνολογία διαδραματίζουν στην αλλοτρίωση των ανθρώπων από τον κόσμο. Αυτή η αλλοτρίωση μπορεί να συμβεί με διάφορους τρόπους, είτε μέσω της μετατροπής του κόσμου σε μία αιτιωδώς καθορισμένη περσοχή αντικειμένων που εναντιώνονται σε ένα απομονωμένο

ανθρώπινο υποκείμενο, είτε μέσω της μετατροπής αυτών των αντικειμένων σε κενά εμπορεύματα που μπορούν να αποτιμώνται ή να ανταλλάσσονται αδιάφορα.

Η κριτική της επιστημοκρατίας εδράζεται στην πεποίθηση ότι το μοντέλο των φυσικών επιστημών δεν μπορεί και, επιπλέον, δεν πρέπει να παρέχει ένα πρότυπο για τη φιλοσοφική μέθοδο, και ότι οι φυσικές επιστήμες δεν παρέχουν στους ανθρώπους την αρχική και σημαντικότερη πρόσβασή τους στον κόσμο. Αυτή η πεποίθηση εκφράζεται από μία ολόκληρη σειρά ηπειρωτικών φιλοσόφων, όπως ο Μπερζόν, ο Χούσερλ, ο Χάιντεγκερ και οι φιλόσοφοι που συνδέονται με τη Σχολή της Φρανκφούρτης από τη δεκαετία του 1930 και μετά. Εν προκειμένω, το βιβλίο του Χάμπερμας *Γνώση και διαφέρων* (1968) μπορεί να συστηθεί ανεπιφύλακτα. Για τον Χάμπερμας, επιστημοκρατία σημαίνει την πίστη της επιστήμης στον εαυτό της: δηλαδή, «την πεποίθηση ότι δεν μπορούμε πλέον να κατανοήσουμε την επιστήμη ως μία μορφή γνώσης, αλλά πρέπει να ταυτίσουμε τη γνώση με την επιστήμη». Το *Γνώση και διαφέρων* αποτελεί μία συστηματική κριτική της επιστημοκρατίας που αναδημιουργεί ιστορικά την ανάδυση του θετικισμού από την πρόσληψη της κριτικής φιλοσοφίας του Καντ, στα μέσα του 19ου αιώνα, μέχρι το έργο των Ερνστ Μαχ [Ernst Mach] και Αυγούστου Κοντ [Auguste Comte]. Ουσιαστικά, ο Χάμπερμας εξιστορεί την προϊστορία της επιστημονικής σύλληψης του κόσμου του Κύκλου της Βιέννης, αλλά ταυτόχρονα με πρόθεση κριτικής και χειραφέτησης. Υποστηρίζει ότι ο θετικισμός και η επιστημοκρατία αποκρυσόσουν κάθε έννοια κριτικού στοχασμού, εκείνο το είδος στοχασμού που πραγματώνεται στο έργο του Καντ και τη γερμανική ιδεαλιστική εξέλιξη αυτού του κριτικού εγχειρήματος, το οποίο αποτέλεσε τη βάση για μία κοινωνική θεωρία χειραφέτησης στον Μαρξ, στον Βέμπερ και στην πρώιμη Σχολή της Φρανκφούρτης. Ο Χάμπερμας με αυτό τον ισχυρισμό εννοεί ότι η κριτική φιλοσοφία του Καντ στοχάζεται (όπως είδαμε στο κεφάλαιο 2) τις συνθήκες δυνατότητας ενός γνωρίζοντος, ομιλούντος και ενεργ-

γούντος υποκειμένου. Συνεπώς, επιδίωξη του Καντ είναι να καταδείξει τα θεμέλια της θεωρητικής και επιστημονικής γνώσης, όμως η υπερβατολογική έρευνά του έχει μία έννοια χειραφέτησης στο βαθμό που επιδιώκει να υπερασπίσει την ιδέα της ανθρώπινης ελευθερίας. Όπως ο Χάμπερμας παρατηρεί, «το ενέργημα του αυτοστοχασμού που “αλλάζει μία ζωή” αποτελεί κίνηση χειραφέτησης». Στη συνέχεια ο Χέγκελ αναπτύσσει αυτό το κριτικό πρόγραμμα περαιτέρω με το να στοχάζεται τον τρόπο με τον οποίο η φιλοσοφία του Καντ είναι ανάγκη να προϋποθέτει ένα ολόκληρο σύνολο υποθέσεων, βαθιά ριζωμένων στον πραγματικά υπαρκτό κόσμο, στις δομές και στην ιστορία της κοινωνικής ζωής. Δηλαδή η καντιανή εικόνα της γνώσης αναγκαστικά προϋποθέτει μία ολόκληρη σειρά *διαφορώντων* που δεν έχουν αποτελέσει αντικείμενο επαρκούς εξέτασης – σε αυτό βασίζεται ο ισχυρισμός του Χέγκελ ότι η καντιανή ηθική, παρά την αξιέπαινη πρόθεσή της, παραμένει ένας στερούμενος πλαισίου, αφηρημένος φορμαλισμός. Ο ισχυρισμός του Χάμπερμας είναι ότι, μετά τον Χέγκελ, αυτή η έννοια του κριτικού στοχασμού πάνω στη σχέση της γνώσης με το διαφέρον υιοθετείται με υποδειγματικό τρόπο από τη φροϋδική ψυχανάλυση, παρά την ατυχή ροπή του Φρόντ προς την επιστημοκρατία, την οποία ο Χάμπερμας αποπειράται με τον καλύτερο δυνατό τρόπο να ανακόψει. Δηλαδή η ψυχανάλυση αποτελεί κριτική, στοχαστική πρακτική που επιδιώκει να χειραφετήσει τους ανθρώπους από τις διαφορές ψευδαισθήσεις με τις οποίες είναι συνηθισμένοι να αυταπατώνται: «μέσω της συνειδητοποίησης αυτών των ψευδαισθήσεων το υποκείμενο χειραφετείται από τον εαυτό του».

### Κάνοντας φαινομενολογία

Υπάρχει, εντούτοις, ο κίνδυνος η δικαιολογημένη ανησυχία για την επιστημοκρατία να εξελιχθεί σε μία αντιεπιστημονική στάση. Αυτός είναι ο κίνδυνος του *σκοταδισμού*. Κατά την άποψή μου, οι δύο πόλοι που πρέπει να αποφεύγονται στη φιλοσοφία είναι η επιστημοκρατία και ο σκοταδισμός, που αντικατοπτρί-

ζουν ολέθριες τάσεις τόσο στην αναλυτική όσο και την πειρωτική φιλοσοφία, όπως τόσο εύγλωττα μαρτυρεί η σύγκρουση Κάρναπ και Χάιντεγκερ. Ο Χάιντεγκερ, στη μόνη νύξη του στον Κάρναπ, μίλησε για «το ακόμη κρυμμένο κέντρο» του στοχασμού ανάμεσα στις αντιτιθέμενες και αντικρουόμενες θέσεις της σύγχρονης φιλοσοφίας. Στο σημείο αυτό θα προσπαθήσω να σκεφθώ αυτό το κέντρο υπερασπιζόμενος μία αντίληψη της φαινομενολογίας που στοχεύει να υπονομεύσει την επιστημοκρατία χωρίς να περιέλθει στο σκοταδισμό.

Ο Μερλώ-Ποντύ, με μία εύστοχη φραστική διατύπωση, περιγράφει το στόχο της φαινομενολογίας: «να αποκαλύπτει το προθεωρητικό στρώμα» της ανθρώπινης εμπειρίας πάνω στο οποίο εδράζεται η θεωρητική στάση της επιστημονικής σύλληψης του κόσμου. Μία παρόμοια σύλληψη με αυτή της φαινομενολογίας από τον Μερλώ-Ποντύ θα ήθελα να υπερασπιστώ εδώ. Όπως εγώ το κατανοώ, κάποιος *κάνει* φαινομενολογία προσπαθώντας να αποκαλύψει το προθεωρητικό στρώμα της εμπειρίας των ανθρώπων και των πραγμάτων και αναζητώντας έναν τρόπο πρόσφορης περιγραφής αυτού του στρώματος της εμπειρίας με τη δική του αυστηρότητα και τα δικά του κριτήρια εγκυρότητας. Έργο της φαινομενολογίας είναι η αποσαφήνιση αυτής της δύσκολα προσπελάσιμης, σχεδόν ακαθόριστης, διάστασης της προθεωρητικής εμπειρίας, του μυστηρίου του γνώριμου που ο Μερλώ-Ποντύ προσπάθησε να αρθρώσει με την έννοια «της αντιληπτικής πίστης». Δηλαδή, όταν ανοίγω τα μάτια μου και κοιτάζω γύρω μου τον κόσμο, έχω απόλυτη πίστη ότι αυτός υπάρχει και είναι μεστός νοήματος. Το πρόβλημα είναι ότι αυτή η πίστη καταλύεται, όταν αρχίζω να στοχάζομαι αυτό τον κόσμο και να αναρωτιέμαι: «Καλά, πώς μπορώ να είμαι σίγουρος ότι υπάρχει ένας εξωτερικός κόσμος για μένα, όταν οι αποδείξεις που προκύπτουν από τις αισθήσεις μου δεν είναι πάντα απολύτως αξιόπιστες;» Πώς κάποιος επανακτά την αφέλεια της αντιληπτικής πίστης, όταν έχει ήδη κατακτήσει τη σκοπιά του στοχασμού; Ο Μερλώ-Ποντύ απαντά σε αυτό το πρόβλημα με αυτό που αποκαλεί «υπερστοχασμό»: δηλαδή η φαινομενολο-



20. Otto Mühl, «Ω αισθαντικότητα» (1925).

γία είναι στοχασμός πάνω σε αυτό που προηγείται του στοχασμού, το προθεωρητικό υπόστρωμα της εμπειρίας. Το θέμα εδώ είναι ότι η πρόσβαση στο προθεωρητικό επίπεδο της ανθρώπινης εμπειρίας δεν είναι απαραίτητως άμεση για ανθρώπους όπως εμείς που έχουμε κατακτήσει τη θεωρητική στάση των επιστημών. Η φαινομενολογία επομένως συνεπάγεται να ξαναμάθει κάποιος να βλέπει τον κόσμο σε όλη την προφανή και πρακτική παρουσία του.

### Προ-επιστήμη

Συνεπώς, πώς μπορεί η φαινομενολογία να αποφύγει την επιστημοκρατία και το σκοταδιισμό; Θα αρχίσω με την επιστημοκρατία. Κατά τη γνώμη μου, η *επιστημοκρατία* στηρίζεται στον εσφαλμένο ισχυρισμό ότι ο θεωρητικός ή φυσικός επιστημονικός τρόπος θέασης των πραγμάτων παρέχει την πρωταρχική και σημαντικότερη πρόσβαση στους εαυτούς μας και στον κόσμο μας, και ότι η μεθοδολογία των φυσικών επιστημών μάς εφοδιάζει με την καλύτερη μορφή ερμηνείας όλων των φαινομένων. Η φαινομενολογία δείχνει ότι η επιστημονική σύλληψη του κόσμου, στον Κάρναπ και στον Νόιρατ, για παράδειγμα, είναι παρασιτική μιας προγενέστερης πρακτικής θέασης του κόσμου ως αυτός να είναι εκεί προστοχαστικά με έναν πρακτικό, θετικό τρόπο. Αυτό τον κόσμο θα μπορούσαμε να τον αποκαλέσουμε *περιβάλλον* (στα γερμανικά *Umwelt*). Είναι ο κόσμος που μας περιβάλλει, ο οποίος είναι ο πιο κοντινός, ο πιο οικείος και ο πιο μεστός νοήματος για μας. Αυτός ο περιβάλλον κόσμος δεν είναι ο ουδέτερος από άποψη αξιών αντικειμενικός κόσμος της επιστήμης, αλλά ο κόσμος που είναι πάντα ήδη χρωματισμένος από τις γνωστικές, ηθικές και αισθητικές αξίες μας. Δηλαδή, η επιστημοκρατία –αυτό που ο Χούσερλ αποκαλεί αντικειμενισμό– παραβλέπει το φαινόμενο του *κόσμου-της-ζωής* που αποτελεί την εκ των ουκ άνευ συνθήκη για την επιστημονική πρακτική. Στο *Η κρίση των ευρωπαϊκών επιστημών*, ο Χούσερλ περιγράφει τον κόσμο-της-ζωής με τον ακόλουθο τρόπο:

Ανήκει σε αυτό που λαμβάνεται ως δεδομένο, πριν από όλη την επιστημονική σκέψη και όλη τη φιλοσοφική αμφισβήτηση, ότι ο κόσμος είναι –πάντα είναι εκ των προτέρων– και ότι κάθε διόρθωση μιας άποψης, είτε εμπειρικής είτε άλλης, προϋποθέτει τον ήδη υπάρχοντα κόσμο ως ορίζοντα αυτού που στη δεδομένη περίπτωση ισχύει αναμφίβολα ως υπάρχον... Η αντικειμενική επιστήμη, επίσης, εγείρει ερωτήματα μόνο στη βάση εκ των προτέρων ύπαρξης του κόσμου μέσω της προεπιστημονικής ζωής.

Η κριτική της επιστημοκρατίας από τη φαινομενολογία δεν επιδιώκει να αντικρούσει ή να αρνηθεί τα αποτελέσματα της επιστημονικής έρευνας στο όνομα κάποιας μυστικιστικής αντίληψης της ενότητας του ανθρώπου και της φύσης, ή κάποιου άλλου πράγματος. Απλώς επιμένει ότι η επιστήμη δεν παρέχει την πρωταρχική ή σημαντικότερη πρόσβαση σε μία έννοια του εαυτού μας και του κόσμου. Η αντιεπιστημοκρατία δεν συνεπάγεται σε καμία περίπτωση μία αντιεπιστημονική στάση, ούτε σημαίνει ότι «η επιστήμη δεν στοχάζεται», όπως σημειώνεται σε μία πιο πρόσφατη παρατήρηση του Χάιντεγκερ που έχει προκαλέσει περισσότερα προβλήματα από όσα έχει λύσει. Κατά την άποψή μου, ότι απαιτείται είναι αυτό που ο νεαρός Χάιντεγκερ αποκάλεσε, σε μία αρκετά παραγνωρισμένη, αλλά ιδιαίτερα υποδηλωτική, παρατήρηση από το *Είναι και χρόνος*, «μία υπαρκτική σύλληψη της επιστήμης». Αυτό θα επιδείκνυε πως οι πρακτικές των φυσικών επιστημών προκύπτουν από τις πρακτικές του κόσμου-της-ζωής, και ότι οι πρακτικές του κόσμου-της-ζωής δεν είναι απλώς αναγωγίμες στη φυσική επιστημονική εξήγηση.

Θα αναπτύξω αυτό το σημείο λίγο περισσότερο σε σχέση με αυτό που ο Χάιντεγκερ αποκαλεί «προ-επιστήμη» (στα γερμανικά *Vor-wissenschaft*). Σε μία εξαιρετικά κατανοητή διάλεξη του 1924, που περιέχει σε εμβρυϊκή μορφή πολλά από τα επιχειρήματα του *Είναι και χρόνος*, ο Χάιντεγκερ περιγράφει τους στοχασμούς του ως μέρος μιας προ-επιστήμης η οποία θα

αποτελούσε ερμηνευτική αποσαφήνιση των συνθηκών δυνατότητας της επιστημονικής έρευνας. Ο Χάιντεγκερ εννοεί με αυτό ότι μία προ-επιστήμη περιγράφει την κοινωνική γένεση της θεωρητικής στάσης των επιστημών στις πρακτικές του κόσμου-της-ζωής. Σε αυτό που γενναιόδωρα θα υποθέσω ότι αποτελεί απόπειρα αστεϊσμού από την πλευρά του Χάιντεγκερ, περιγράφει αυτή την προ-επιστήμη ως αστυνομική δύναμη στην πομπή των επιστημών, που διεξάγει μία περιστασιακή έρευνα στα σπίτια των αρχαίων και ελέγχει κατά πόσο η επιστημονική έρευνα είναι πράγματι κοντά στα ίδια τα πράγματα, και ως εκ τούτου φαινομενολογική, ή κατά πόσο η επιστήμη λειτουργεί με μία παραδοσιακή ή κληρονομημένη γνώση των θεμάτων της. Φαντάζεται κανείς τη μαζική σύλληψη και κράτηση ολόκληρου πλήθους φιλοσόφων που σκέφτονται με ένα φυσιοκρατικό τρόπο από μία τέτοια φαινομενολογική αστυνομική δύναμη. Αλλού στον Χάιντεγκερ, αυτή η φαινομενολογική αστυνόμευση καλείται *παραγωγική λογική*. Δηλαδή είναι μία προ-επιστημονική διάνοξη του κόσμου-της-ζωής που θέτει τα θεμέλια για τις επιστήμες με το να πραγματοποιεί ένα άλμα μπροστά από αυτές. Αυτό που ο Χάιντεγκερ φαίνεται να εννοεί εδώ είναι ότι, αντίθετα από την εμπειριοκρατική ή τη Λοκιανή σύλληψη του φιλοσόφου ως χαμάλη στην υπηρεσία της επιστήμης (όπως συζητείται στο κεφάλαιο 1), η παραγωγική λογική πραγματοποιεί ένα άλμα μπροστά από τις επιστήμες δείχνοντας τη βάση τους σε μία φαινομενολογία των ανθρώπων, των πραγμάτων και του κόσμου· στο προθεωρητικό στρώμα της εμπειρίας.

Αυτό που έχω αποκαλέσει «φαινομενολογική προ-επιστήμη» ή «υπαρκτική σύλληψη της επιστήμης» δεν αμφισβητεί ή δεν αντικρούει το έργο των επιστημών. Δείχνει ότι η θεωρητική στάση των επιστημών βρίσκει τις συνθήκες δυνατότητας της στις διάφορες πρακτικές του κόσμου-της-ζωής – με τους όρους του Χάμπερμας, η θεωρητική γνώση εδράζεται στα πρακτικά ενδιαφέροντα. Επιπλέον, όπως θα καταστεί πιο σαφές παρακάτω, δείχνει ότι τέτοιες πρακτικές απαιτούν ερμηνευτική

αποσαφήνιση ή μία ερμηνευτική, και όχι τις αιτιώδεις υποθέσεις της φυσικής επιστήμης ή τις δήθεν αιτιώδεις εξηγήσεις της ψευδοεπιστήμης. Αυτό που η φαινομενολογία παρέχει είναι μία διασαφηνιστική εκ νέου περιγραφή των ανθρώπων, των πραγμάτων και του κόσμου που κατοικούμε. Με αυτή τη μορφή, η φαινομενολογία δεν προβαίνει σε μεγάλες ανακαλύψεις, αλλά μάλλον μας υπενθυμίζει θέματα με τα οποία ήμασταν εξοικειωμένοι, αλλά που επικαλύφθηκαν, όταν υιοθετήσαμε τη θεωρητική στάση των φυσικών επιστημών. Η φαινομενολογία παρέχει αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε «καθημερινή ανάμνηση», μία ενθύμηση των πρακτικών και των συνθηκών που αποτελούν το λεπτό ιστό της καθημερινής ζωής.

## Το σύμπλεγμα X-Files

Θα στραφώ τώρα στο σκοταδισμό. Είναι σημαντικό να επισημάνουμε ότι μία τέτοια φαινομενολογική αντιεπιστημοκρατία μπορεί να οδηγήσει σε έναν αντιεπιστημονικό σκοταδισμό, ο οποίος είναι από πολλές απόψεις το ανεστραμμένο ή διεστραμμένο αντίθετο της επιστημοκρατίας, αλλά δεν χρειάζεται να γίνει αυτό, εάν είμαστε αρκετά προσεκτικοί ώστε να συμμετέχουμε σε λίγη διανοητική αστυνόμευση. Ο σκοταδισμός θα μπορούσε εδώ να οριστεί ως η απόρριψη των αιτιωδών εξηγήσεων που προσφέρονται από τη φυσική επιστήμη, επικαλούμενος μία εναλλακτική αιτιωδή ιστορία, η οποία είναι κατά κάποιο τρόπο ανώτερου επιπέδου, αλλά ουσιαστικά απόκρυφη. Δηλαδή ο σκοταδισμός είναι η αντικατάσταση μιας επιστημονικής μορφής εξήγησης, η οποία θεωρείται επιστημοκρατική, με μία αντιεπιστημονική, μυστηριώδη, αλλά ακόμη αιτιωδή εξήγηση – ο σεισμός δεν προκλήθηκε από τις τεκτονικές πλάκες αλλά από το θυμό του Θεού, γιατί είμαστε αμαρτωλοί.

Ως πολιτισμικό φαινόμενο, αυτό μπορεί να παρατηρηθεί σε κάθε επεισόδιο των X-Files, όπου δύο αιτιώδεις υποθέσεις πα-

ρέχονται – η μία επιστημονική, η άλλη απόκρυφη – και που η πρώτη αποδεικνύεται πάντα λανθασμένη και η δεύτερη ορθή, αλλά με κάποιο τρόπο αυτό δεν μας καθιστά λιγότερο μπερδεμένους. Δηλαδή το εν λόγω παραφυσικό φαινόμενο μπορεί να εξηγηθεί, αλλά η αιτία του παραμένει αινιγματική – είναι ένα μυστήριο. Τώρα, ως πολιτισμικός περιπατισμός, αναμφίβολα αυτό προκαλεί μικρή βλάβη, αλλά αλλού τα αποτελέσματα του συμπλέγματος X-Files μπορούν να είναι πιο καταστρεπτικά. Γνωστοί υποψήφιοι για τη σκοταδιστική εξήγηση είναι η βούληση του Θεού, η πανταχού παρουσία της εξωγήινης νομοσύνης, η επενέργεια των άστρων στην ανθρώπινη συμπεριφορά και ούτω καθεξής. Λιγότερο προφανείς, αλλά αναμφίβολα εξίσου επιβλαβείς υποψήφιοι είναι οι παρορμήσεις στον Φρόυντ, τα αρχέτυπα του Γιουνγκ [Jung], το πραγματικό στον Λακάν, η εξουσία στον Φουκώ, η *différance* στον Ντερριντά, το ίχνος του Θεού στον Λεβινάς, ή –πράγματι– η εποχική απόσυρση του είναι στην ιστορία και ως ιστορία στο μεταγενέστερο Χάιντεγκερ. Αυτός ο κατάλογος θα μπορούσε να επεκταθεί.

Κατά την άποψή μου, αυτό που μπορούμε ακόμη να μάθουμε από τη φαινομενολογία είναι ότι, όταν πρόκειται για την πρωταρχική και σημαντικότερη πρόσβασή μας στους ανθρώπους και τα πράγματα – αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε ως το συνολικό μας απόθεμα του σιωπηρού, γνωστικού υπόβαθρου γύρω από τον κοινωνικό κόσμο – δεν απαιτούνται αιτιώδεις επιστημονικές εξηγήσεις ή ψευδοεπιστημονικές υποθέσεις σε σχέση με σκοτεινές αιτίες, αλλά αυτό που μπαίνω στον πειρασμό να αποκαλέσω, σκεπτόμενος τον Βίτγκενσταϊν, *διασαφηνιστικές παρατηρήσεις*. Παραδείγματος χάριν, «οι πτυχές των πραγμάτων που είναι οι σημαντικότερες για μας είναι κρυμμένες λόγω της απλότητάς τους και της οικειότητάς τους. (Κάποιος είναι ανίκανος να προσέξει κάτι – επειδή είναι πάντα μπροστά στα μάτια του)». Οι διασαφηνιστικές παρατηρήσεις φέρνουν στο φως χαρακτηριστικά της καθημερινής ζωής μας που ήταν κρυμμένα αλλά αυτονόητα, και κρυμμένα επειδή

ήταν αυτονόητα. Καθιστούν αυτά τα φαινόμενα περισσότερο σαφή, αλλάζουν την οπτική από την οποία βλέπονται και δίνουν στα πράγματα μία νέα και αναπάντεχη σφαιρική θεώρηση. Με αυτή την έννοια, η φαινομενολογία αποτελεί διευθέτηση εκ νέου αυτού που ήταν σιωπηρά γνωστό, αλλά περνούσε απαρατήρητο· μας επιτρέπει να ξαναμάθουμε να βλέπουμε τον κόσμο. Φυσικά, μία τέτοια προσέγγιση του έργου του Χάιντεγκερ δεν πχει τόσο συναρπαστική όσο το να μιλά κανείς για την εποχική δωρεά τού είναι στην απόσυρσή του ή οτιδήποτε άλλο, αλλά ίσως αυτό το είδος του ενθουσιασμού είναι κάτι που δεν το χρειαζόμαστε.

Πρέπει να έγινε σαφές από αυτά που έχω υποστηρίξει ότι επιχειρώ επιλεκτικά μία παθολογία της σύγχρονης φιλοσοφικής σκηνής, η οποία προορίζεται να σχολιάσει –και ίσως να τιθασεύσει– τις πιο ακραίες υπερβολές τόσο της ηπειρωτικής όσο και της αναλυτικής φιλοσοφίας. Αφ' ενός, υπάρχει ένας κίνδυνος σκοταδισμού σε ένα μέρος της ηπειρωτικής φιλοσοφίας, καθώς τα κοινωνικά φαινόμενα εξηγούνται σε σχέση με δυνάμεις, οντότητες και κατηγορίες τόσο απέραντες και ασαφείς ώστε να εξηγούνται όλα και τίποτα απολύτως. Παραδείγματος χάριν, ένα φαινόμενο όπως το διαδίκτυο (ή τα κινητά τηλέφωνα ή ακόμη και τα κινητά σίφτια) θα μπορούσε να εκληφθεί ως μία ακόμη απόδειξη που ενισχύει τη θέση του Χάιντεγκερ σχετικά με αυτό που αποκαλεί *Gestell*, την εγκιβωτική στάση που κυριαρχεί στον τεχνολογικό κόσμο, και ως αποτέλεσμα αυτής να θεωρηθεί υποτελής στη λήθη τού είναι. Με αυτή τη μορφή, τα καθημερινά φαινόμενα εξηγούνται επιφανειακά σε σχέση με ψευδοαιτιώδεις παράγοντες που λειτουργούν όπως περίπου οι θεοί στην αρχαία μυθολογία. Κάθε πτυχή της προσωπικής και δημόσιας ζωής μπορεί να εκληφθεί ότι προκύπτει από τα πειθαρχικά καλούπια της εξουσίας, τον κατακερματισμό του «Μεγάλου άλλου» και το τραύμα του πραγματικού, τα πολλαπλά γίνεσθαι του σώματος χωρίς όργανα, ή οτιδήποτε άλλο. Όπου υπάρχουν τέτοιες σκοταδιστικές τάσεις, τότε η θεραπεία πρέπει να είναι η απομυστικοποίηση ή η απομυθο-

ποίηση. Δηλαδή πρέπει να υπάρξει κριτική σε αυτό το είδος συζήτησης και έρευνα σχετικά με την αιτία της συμμετοχής μας σε αυτή κατά πρώτο λόγο.

Αλλά, στην άλλη πλευρά της παθολογίας μου, υπάρχει ο κίνδυνος μιας χρόνιας επιστημοκρατίας σε μερικές περιοχές της αναλυτικής φιλοσοφίας. Εάν μπορούμε να φαντασθούμε ένα φιλοσοφικό κείμενο με τον τίτλο «Φαινόμενες ποιότητες (qualia) και υλισμός. Αμβλύνοντας το επεξηγηματικό χάσμα», τότε γιατί να μη φαντασθούμε κείμενα με τίτλους όπως, «Το Big Bang και εγώ. Αμβλύνοντας το επεξηγηματικό χάσμα» ή «Φυσική επιλογή και εγώ. Αμβλύνοντας το επεξηγηματικό χάσμα»; Η υπόθεση τέτοιων επιστημονιστικών προσεγγίσεων είναι ότι υπάρχει ένα χάσμα που μπορεί να κλείσει μέσω μιας καλύτερης εμπειρικής εξήγησης. Ο ισχυρισμός μου στο σύνολο αυτού του βιβλίου είναι ότι υπάρχει ένα αισθητό χάσμα εδώ –το χάσμα μεταξύ γνώσης και σοφίας– που δεν μπορεί να κλείσει μέσω της εμπειρικής έρευνας. Δηλαδή το ερώτημα του νοήματος της ζωής δεν είναι αναγώγιμο στην εμπειρική έρευνα. Αυτό το αισθητό χάσμα ανάμεσα στη γνώση και στη σοφία είναι ο καθαυτό χώρος του κριτικού στοχασμού. Στη φιλοσοφία, αλλά και γενικότερα στην πολιτιστική ζωή, πρέπει να ψαλιδίσουμε τα φτερά τόσο της επιστημοκρατίας όσο και του σκοταδισμού και με αυτό τον τρόπο να αποφύγουμε αυτό που είναι το χειρότερο στην ηπειρωτική και στην αναλυτική φιλοσοφία. Δηλαδή πρέπει να αποφύγουμε το λάθος να πιστεύουμε ότι μέσω αιτιώδους ή ψευδοαιτιώδους εξήγησης μπορούμε να επιλύσουμε αυτό που απαιτεί φαινομενολογική αποσαφήνιση. Φυσικά, αυτό πιο εύκολα λέγεται παρά γίνεται, όμως τουλάχιστον θα μπορούσαμε να κάνουμε μian αρχή.

Φυσικά, η διάκριση μεταξύ επιστημοκρατίας και σκοταδισμού δεν είναι τόσο σαφής όσο φαίνεται να έχω προτείνει. Κατ' αρχάς, ο σκοταδισμός μπορεί να μην είναι κάτι ενιαίο. Υπάρχει πράγματι ο σκοταδισμός που βασίζεται στην πίστη κάποιου είδους υπερφυσικού αινίγματος, είτε είναι ο Ζευς και ο Ιεχωβάς



είτε το ένστικτο του θανάτου – αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε «σκοτεινός σκοταδισμός». Αλλά υπάρχουν άλλοι σκοταδισμοί που προσπαθούν να δώσουν την εντύπωση που χρήζουν επιστημονικής απόδειξης: «Γιατρέ, δεν βλέπετε ότι η αϋπνία μου και η επιθετικότητα μου προκαλούνται από το γεγονός ότι με απήγαγαν εξωγήινοι, όταν έκανα κάμπινγκ το περασμένο καλοκαίρι;» ή «Μόνον ένας ακόμη χρόνος έρευνας και τελικά θα έχω αποδείξει ότι η ύλη είναι προϊόν θείων διαχύσεων». Και φυσικά υπάρχουν επιστημοκρατίες που τις πιστεύουμε και έτσι ισοδυναμούν με το σκοταδισμό. Παραδείγματος χάριν, θα μπορούσα να πιστεύω ότι όλες οι νοητικές καταστάσεις μπορούν να αναχθούν σε εξελικτικές προδιαθέσεις χωρίς να γνωρίζω πώς ή γιατί. Απλώς αισθάνομαι ότι αυτό είναι ορθό. Θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε αυτό «σκοτεινή επιστημοκρατία» ή οτιδήποτε άλλο. Μάλλον υπάρχει μία πιεστική ανάγκη για μία πιο λεπτομερή ταξινομία της διάκρισης επιστημοκρατίας/σκοταδισμού.

## Λίγη διανοητική αστυνόμευση

Για να είμαστε ικανοί να προσεγγίσουμε το ακόμη κρυμμένο κέντρο ανάμεσα στις δύο φιλοσοφικές κουλτούρες που περιγράφονται σε αυτό το βιβλίο, θεωρώ ότι θα πρέπει να εμπλακούμε σε λίγη διανοητική αστυνόμευση. Δηλαδή χρειάζεται να επιστρέψουμε στην κλασική διάκριση, που πρώτος επινόησε ο Μαξ Βέμπερ, μεταξύ εξήγησης και αποσαφήνισης, μεταξύ αιτιωδών ή ψευδοαιτιωδών υποθέσεων και απαιτήσεων για αποσαφήνιση, ερμηνεία ή οτιδήποτε άλλο. Εν συντομία, ο ισχυρισμός του Βέμπερ είναι ότι τα φυσικά φαινόμενα απαιτούν αιτιώδη εξήγηση, ενώ τα κοινωνικά φαινόμενα απαιτούν αποσαφήνιση μέσω εξήγησης ή ανάλυσης των πιθανών κινήτρων ως προς το γιατί κάτι είναι με τον τρόπο που είναι. Χρέος της φιλοσοφίας είναι να μας υπενθυμίζει ότι χρειάζεται επειγόντως να κάνουμε αυτή τη διάκριση, και ότι, εάν δεν την κάνουμε, θα καταλήξουμε στην πολυκαιρισμένη αντιπαράθεση που συναντήσαμε ανάμεσα στον Χάιντεγκερ και τον Κάρναπ και θα δια-

κινδυνεύσουμε να ξεπέσουμε στην επιστημοκρατία, στο σκοταδισμό ή στη δελεαστική ζώνη του λυκόφωτος που δημιουργεί το σύμπλεγμα των *X-Files*. Ο ισχυρισμός μου σε αυτό το κεφάλαιο είναι ότι ο καλύτερος τρόπος για να διασφαλίσουμε ότι κάνουμε αυτή τη διάκριση είναι μέσω μιας όχι συναρπαστικής, αλλά επιβεβλημένης εκδοχής της φαινομενολογίας, αναμφίβολα όμως υπάρχουν και άλλοι τρόποι επίτευξης αυτού του σκοπού. Αυτό το θέμα έχει τεθεί εύστοχα από τον Χίλαρυ Πάτναμ [Hilary Putnam], ένα φιλόσοφο από την αναλυτική παράδοση που η κριτική του στην επιστημοκρατία στο πλαίσιο της φιλοσοφίας γίνεται ολοένα και πιο αυστηρή.

Πιστεύω ότι ο Αριστοτέλης είχε απόλυτο δίκιο, όταν θεωρούσε ότι η ηθική ασχολείται με το πώς ζούμε και με την ανθρωπινή ευδαιμονία, και επίσης απόλυτο δίκιο, όταν θεωρούσε ότι αυτό το είδος γνώσης («πρακτική γνώση») είναι διαφορετικό από τη θεωρητική γνώση. Η άποψη για τη γνώση που αναγνωρίζει ότι η περιοχή της γνώσης είναι ευρύτερη από την περιοχή της «επιστήμης» μου φαίνεται να αποτελεί μία πολιτισμική αναγκαιότητα, εάν θέλουμε να φθάσουμε σε μία εξέφραση και ανθρωπινή άποψη των εαυτών μας και της επιστήμης.

Ζούμε με –και μέσα σε– ένα χάσμα ανάμεσα στη γνώση και στη σοφία. Είναι καιρός οι φιλόσοφοι, και οποιοσδήποτε άλλος, να αρχίσουν να σκέφτονται αναφορικά με αυτό το χάσμα. Ίσως διακυβεύονται περισσότερα από την προσωπική πνευματική μας γαλήνη.

## Κεφάλαιο 8

# Sapere aude. Η εξάντληση της θεωρίας και η υπόσχεση της φιλοσοφίας

Είναι ευχάριστο να φαντάζεται κάποιος ένα μέλλον στο οποίο η ανιαρή «αναλυτική-ππειρωτική διαίρεση» θα αναπολείται ως μία ατυχής προσωρινή διακοπή της επικοινωνίας – ένα μέλλον στο οποίο ο Σέλαρς και ο Χάμπερμας, ο Ντέιβιντσον [Davidson] και ο Γκάνταμερ, ο Πάτναμ και ο Ντεριντά, ο Ρωλς [Rawls] και ο Φουκώ θα θεωρούνται συνταξιδιώτες στο ίδιο ταξίδι...

Ρίτσαρντ Ρόρτυ

Θεωρώ ότι είναι τουλάχιστον αναμφισβήτητο ότι η παρούσα κατάσταση της φιλοσοφίας χαρακτηρίζεται κατά τρόπο ενδιαφέροντα από την εξάντληση μιας ολόκληρης σειράς θεωρητικών παραδειγμάτων. Η αναλυτική φιλοσοφία, όπως ανέφερα παραπάνω, έχει αισίως επιτύχει κάποια ιστορική αυτοσυνειδησία και έχει αρχίσει να ενδιαφέρεται για τη δική της παράδοση, όπως επίσης έχει συνειδητοποιήσει ότι υπάρχει πράγματι μία συναρπαστική ιστορία να ειπωθεί για τη γερμανόφωνη φιλοσοφία από τον Καντ έως τον Φρέγκε. Όμως αναρωτιέται κανείς εάν αυτό είναι όχι μόνο πάρα πολύ λίγο, αλλά μήπως έρχεται και πάρα πολύ αργά, και εάν το ενδιαφέρον για την προέλευση, την ιστορία, ή την εγγελιανή προΐστορία της αναλυτικής φιλοσοφίας, καθώς και η τρέχουσα μόδα για τη μετααναλυτική φιλοσοφία,

είναι απλώς προσπάθειες να κλείσει η πόρτα του στάβλου, μολονότι το άλογο το έχει ήδη σκάσει.

Στο γερμανικό πλαίσιο, η Σχολή της Φρανκφούρτης μετά τη συνταξιοδότηση του Χάμπερμας είναι μάλλον αβέβαιη για την παρούσα θεματολογία της και τη μελλοντική της κατεύθυνση, και είναι συχνά δύσκολο να κατανοήσει κανείς τι τη διακρίνει σήμερα από ευρύτερα κυρίαρχα κινήματα στην αγγλοαμερικανική ηθική και πολιτική φιλοσοφία και την κοινωνική θεωρία. Φυσικά, αυτό ήταν το υπονοούμενο σημείο μεγάλου μέρους της μεταπολεμικής γερμανικής φιλοσοφίας: κανονικοποίηση μετά την καταστροφή του Εθνικοσοσιαλισμού. Σε μεγάλο βαθμό, η Γερμανία είναι φιλοσοφικά κατά κάποιο τρόπο νοχελική, και από τη μεγάλη μεταπολεμική γενιά των Χάμπερμας, Καρλ-Ότο Άπελ [Karl-Otto Apel], Ερνστ Τούγκεντχάτ [Ernst Tugendhat], Μίκαελ Τούνισεν [Michael Theunissen], Ντίτερ Χένριχ [Dieter Henrich] και Νίκλας Λούμαν [Niklas Luhmann] σχεδόν όλοι έχουν πεθάνει ή έχουν αποσυρθεί, και οι διάδοχοί τους δεν έχουν φθάσει ακόμη στο διανοητικό ύψος των προκατόχων τους.

Και ας μην κρυβόμαστε, το Παρίσι δεν είναι αυτό που ήταν. Η κατάρρευση του νεοκαντιανισμού στη Γαλλία στη δεκαετία του 1930 και η άνοδος αυτού που οι Γάλλοι αποκαλούσαν «*les trois H*» [Χέγκελ, Χούσερλ, Χάιντεγκερ] παρήγαγαν δύο γενεές εκπληκτικής διανοητικής λάμψης. Στην πρώτη γενεά, κάποιος μπορεί να ανακαλέσει τα ονόματα των Λεβινάς, Σαρτρ, ντε Μπωβουάρ, Μερλώ-Ποντύ, Λέβι-Στρώς, Λακάν, Μπαταίγ και Μπλανσώ. Στη δεύτερη γενιά, τα ονόματα των Αλτουσέρ, Φουκώ, Ντεριντά, Ντελέζ, Λυστάρ και Κρίστεβα. Και παρόλο που υπάρχει πληθώρα ενδιαφέροντος φιλοσοφικού έργου που συνεχίζει να παράγεται (ιδιαίτερα η αναγέννηση της γαλλικής ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας) και μία ενδιαφέρουσα ανανέωση της φαινομενολογίας, δημιουργείται η εντύπωση ότι τίποτε από όλα αυτά ακριβώς δεν πρόκειται να συγκλονίσει τον κόσμο.

Φυσικά, αυτό δημιουργεί προβλήματα για τη συνθησιμένη ιδέα γύρω από την ηπειρωτική φιλοσοφία. Η άλλοτε δικαιολογημένη επιχειρηματολογία του επαγγελματικά μυημένου ήταν ότι υπήρχε μία φιλοσοφική παράδοση που εκτεινόταν από το γερμανικό ιδεαλισμό και το ρομαντισμό μέχρι τη φαινομενολογία, την ερμηνευτική και τη Σχολή της Φρανκφούρτης, η οποία ήταν είτε ξεχασμένη και αποσιωπημένη είτε απλώς παραγνωρισμένη από την κυρίαρχη αναλυτική προσέγγιση. Από αυτή την άποψη, και με μία χειρονομία που είναι εξ ολοκλήρου αγγλική, και η οποία μπορεί να αναχθεί πίσω στον Μιλ και τον Άρνολντ, αποτελεί ζήτημα εισαγωγής ξένου πρίγκιπα ή πριγκίπισσας πέρα από τη θάλασσα, διάνθισης του αυστηρού ωφελιμισμού του νησιού με λίγη ηπειρωτική γλυκύτητα και φως. Αλλά η ίδια η ηπειρωτική φιλοσοφία, όπως την κατανοώ και έχω προσπαθήσει να την εξηγήσω, αντιμετωπίζει δύο ουσιαστικά προβλήματα: κατ' αρχάς, όπως ήδη έχει λεχθεί, δεν συνεχίζει να παράγεται τόσο ενδιαφέρον έργο πέρα από τη Μάγκη· και, δεύτερον, ένα μεγάλο μέρος της παράδοσης που αγνοήθηκε διαβάζεται και χρησιμοποιείται πλέον κατά τρόπο ενδιαφέροντα από τους αναλυτικά εκπαιδευμένους φιλοσόφους που εργάζονται στο έδαφος που προλείαναν φιλόσοφοι όπως ο Τέιλορ, ο Καβέλ και ο Ρόρτν.

Για κάποιον που σκέφτεται και ξανάσκέφτεται με έναν ορίζοντα χιλίων ετών, είναι αρκετά ασαφές τι επιφυλάσσει το μέλλον φιλοσοφικά, εάν επιφυλάσσει κάτι. Αλλά κοιτάζοντας τη φωτεινή πλευρά, θα ήθελα να ολοκληρώσω το βιβλίο με μερικές πιθανές θεραπείες της παρούσας κατάστασης. Θα επιστρέψουμε στο σημείο από το οποίο η ιστορία μου άρχισε, με τον Καντ. Ο Καντ συνόψισε το πρόγραμμα του Διαφωτισμού στις λέξεις *sapere aude*, τις οποίες θα μπορούσαμε να αποδώσουμε ελεύθερα: *έχε το θάρρος να σκέφτεσαι μόνος σου*. Δηλαδή οι ηπειρωτικοί φιλόσοφοι δεν μπορούν, και κατά την άποψή μου δεν πρέπει, να αναμένουν κάποιο νέο πρίγκιπα ή κάποια πριγκίπισσα πέρα από τη θάλασσα. Δεν μπορούμε να περιμένουμε να εισαγάγουμε το επόμενο μεγάλο ηπειρωτικό παρά-

δείγμα από τη Φρανκφούρτη, το Παρίσι ή από οπουδήποτε άλλου.

Πρέπει να σκεφθούμε μόνοι μας φιλοσοφικά, το οποίο είναι, φυσικά, ένα εξαιρετικά παράτολμο εγχείρημα. Αλλά νομίζω ότι ένα τέτοιο έργο έχει αρχίσει και ακόμη θα έλεγα ότι αναδύεται, στη Μεγάλη Βρετανία και αλλού στον αγγλόφωνο κόσμο, μία γνήσια και μη σεκταριστική επανεμφάνιση του ενδιαφέροντος για βαθιά φιλοσοφικά ζητήματα που διαπνέεται και από τις δύο κύριες παραδόσεις, και μία αίσθηση ότι αυτά τα ζητήματα πρέπει να λαμβάνουν υπόψη τους τις τοπικές συνθήκες και να μάθουν να μιλούν τη διάλεκτο ενός τόπου και τη γλώσσα της φυλής. Μέρος του προβλήματος είναι ότι η ηπειρωτική φιλοσοφία έχει περιοριστεί σε έναν κατάλογο κύριων ονομάτων, στον οποίο συνάπτονται διάφορες ανταγωνιστικές μεθοδολογίες, που κάποιος θα μπορούσε να μελετήσει με ενθουσιασμό, αμχανία ή αδιαφορία κατά τη διάρκεια ενός ή μιας σειράς εισαγωγικών μαθημάτων, ή διαβάζοντας βιβλία όπως αυτό. Κατά την άποψή μου, το θέμα δεν είναι πλέον η λατρεία μιας σειράς κύριων ονομάτων, αλλά το να κάνει κανείς κάτι με αυτά που άφησαν πίσω τους· να κάνει δημιουργική, πρωτότυπη θεματική εργασία και να μην περιορίζεται στη μετάφραση και στο σχολιασμό. Η φιλοσοφία πρέπει να είναι εννοιολογική δημιουργία με σαφή επιχειρήματα και σε κριτική σχέση με δεδομένες παραδόσεις στοχασμού, και όχι ένα μελαγχολικό πένθος για χαμένες ευκαιρίες ή απλώς μία τεχνική για την όξυνση της κοινής λογικής.

Όπως έχω προσπαθήσει να δείξω, οι τρέχουσες διαιρέσεις στη μελέτη της φιλοσοφίας αποτελούν συνέπεια συγκεκριμένων, λίγο ή πολύ ανεπαρκών, επαγγελματικών αυτοπεριγραφών. Και η ηπειρωτική και η αναλυτική φιλοσοφία είναι, σε μεγάλο βαθμό, σεκταριστικές αυτοπεριγραφές, συνέπεια της αναγωγής του γνωστικού κλάδου σε επάγγελμα, μιας διαδικασίας που έχει αποδυναμώσει την κριτική λειτουργία της φιλοσοφίας και την πρόθεσή της για χειραφέτηση, και την έχει προοδευτικά

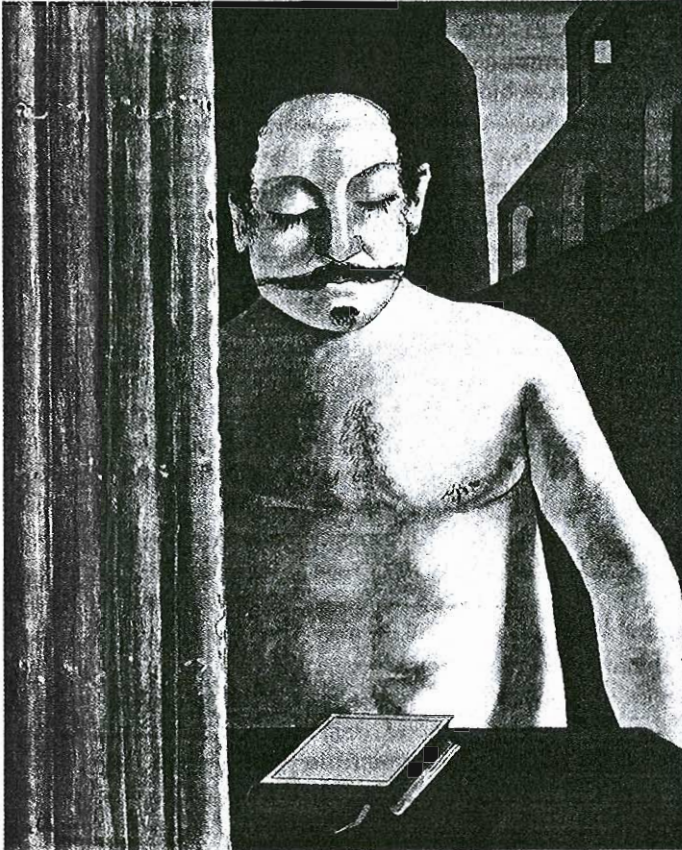
περιθωριοποιήσει από τη ζωή του πολιτισμού. Ως τέτοια, για να δανειστώ μία λέξη του Ρόρτυ, η διάκριση έχει γίνει ανιαρή.

Η ιστορία που προσπάθησα να αφηγηθώ σε αυτό το βιβλίο είναι ο τρόπος με τον οποίο αυτή η διάκριση μπορεί να συσχετιστεί με μία περισσότερο ενδιαφέρουσα ιστορική εικόνα όπου η αναλυτική και η πειρωτική φιλοσοφία μπορούν να εκληφθούν ως ζωτικές εκφράσεις του προβλήματος ανάμεσα στις «δύο κουλτούρες»: επιστημονική εξήγηση εναντίον ανθρωπιστικής ερμηνείας, εμπειρική-επιστημονική-μπενθαμική-καρναπική εναντίον ερμηνευτικής-ρομαντικής-κολριτζιανής-καϊντεγκεριανής. Ο ισχυρισμός μου είναι ότι, όταν δεν κατανοείται πλήρως αυτή η πολιτισμική κατάσταση, τότε κινδυνεύουμε να εγκλωβιστούμε σε μία μάλλον άκαρπη και, στην πραγματικότητα, επιζήμια αντιπαράθεση μεταξύ της επιστημοκρατίας αφ' ενός, και του σκοταδισμού αφ' ετέρου. Για να κατανοήσουμε ορθά το πρόβλημα ανάμεσα στις δύο κουλτούρες στη φιλοσοφία πρέπει να κατανοήσουμε τις αποκλίνουσες πορείες που η φιλοσοφία πήρε μετά τον Καντ και τα διαφορετικά προβλήματα που συνέτειναν στον καθορισμό της. Προσπάθησα να σκιαγραφήσω την πειρωτική πλευρά της ιστορίας εστιάζοντας το ενδιαφέρον μου στο θέμα της κρίσης του λόγου μετά τον Καντ και περιγράφοντας την προβληματική του μηδενισμού που αυτό έχει προκαλέσει. Η ελπίδα μου είναι ότι από τη στιγμή που αυτή η ιστορία θα καταστεί σαφής και θα μάθουμε να υπερβαίνουμε οποιονδήποτε επίμονο σέκταρισμό, τότε θα μπορούμε ίσως να πορευόμαστε φιλοσοφικά και να αντιμετωπίζουμε ζητήματα ουσιώδους και διαρκούς διανοητικού ενδιαφέροντος, όπως αυτά που ασχολούνται με το χάσμα μεταξύ γνώσης και σοφίας.

Τέλος, αυτό θέλω να προσφέρω ως υπόσχεση της φιλοσοφίας, ως υπόσχεση που μπορεί ενδεχομένως να κρατηθεί: η φιλοσοφία θα μπορούσε να αποτελεί ουσιαστικό μέρος της ζωής ενός πολιτισμού, του τρόπου με τον οποίο ένας πολιτισμός συνδιαλέγεται με τον εαυτό του και με άλλους πολιτισμούς.

Η φιλοσοφία αποτελεί εκείνη τη στιγμή του κριτικού στοχασμού σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο όπου οι άνθρωποι καλούνται να αναλύσουν τον κόσμο στον οποίο βρίσκονται και να αμφισβητήσουν αυτό που λογίζεται ως κοινή λογική στη συγκεκριμένη κοινωνία που ζουν εγείροντας πιο γενικής μορφής ερωτήματα: «Τι είναι δικαιοσύνη;», «Τι είναι έρως;», «Ποιο είναι το νόημα της ζωής;» Ακόμη περισσότερο απερίφραστα, ευελπιστώ ότι οι διάφορες θεωρήσεις με αφορμή τέτοιες ερωτήσεις μπορούν, μέσω εξέτασης και επιχειρηματολογίας, να έχουν ένα παιδευτικό, χειραφετητικό αποτέλεσμα. Όπως παρατηρεί ο Στάνλεϋ Καβέλ, η φιλοσοφία είναι η εκπαίδευση των μεγάλων. Αλλά αυτό μετά βίας φαίνεται να αποτελεί είδηση, δεδομένου ότι είναι μία περιγραφή της φιλοσοφίας που δεν θα είχε εκπλήξει τον Σωκράτη.

## Παράρτημα



21. Τζιόρτζιο ντε Κίρικο (1888-1979), «Το μυαλό του παιδιού».

Το αποκαλούμενο «Παλαιότερο πρόγραμμα συστήματος του γερμανικού ιδεαλισμού» (1796)

### *μπροστινή όψη*

*Μία Ηθική.* Δεδομένου ότι όλη η μεταφυσική θα υπάγεται στο μέλλον στην *Ηθική* – της οποίας ο Καντ με τα δύο πρακτικά του αιτήματα (Postulates) έδωσε μόνο ένα παράδειγμα, χωρίς να εξαντλήσει τίποτε, αυτή η ηθική δεν θα είναι παρά ένα πλήρες σύστημα όλων των Ιδεών ή, πράγμα που είναι το ίδιο, όλων των πρακτικών αιτημάτων. Η πρώτη ιδέα είναι φυσικά η παράσταση *του εαυτού μου* ως απόλυτα ελεύθερου όντος. Μαζί με το ελεύθερο ενσυνείδητο ον (Wesen) ένας ολόκληρος κόσμος αναδύεται –εκ του μηδενός– η μόνη αληθινή και καταληπτή δημιουργία εκ του μηδενός. – Στο σημείο αυτό θα κατέλθω στο πεδίο της φυσικής· τούτο είναι το ερώτημα: πώς πρέπει να είναι ο κόσμος για ένα ηθικό ον; Θα ήθελα να ξαναδώσω φτερά στη φυσική μας που προχωρεί αργά και επίμονα μέσω των πειραμάτων.

Συνεπώς – εάν η φιλοσοφία παρέχει τις Ιδέες και η εμπειρία τα δεδομένα, μπορούμε εντέλει να επιτύχουμε τη μεγάλη φυσική που αναμένω από μελλοντικές εποχές. Η τωρινή φυσική μας δεν φαίνεται ότι θα μπορούσε να ικανοποιήσει ένα δημιουρ-

γικό πνεύμα όπως είναι το δικό μας, ή το οποίο θα όφειλε να είναι όπως το δικό μας.

Από τη φύση περνά στο *ανθρώπινο έργο* (*Menschenwerk*). Ξεκινώντας από την ιδέα της ανθρωπότητας – θέλω να δείξω ότι δεν υφίσταται ιδέα του *κράτους*, επειδή το κράτος είναι κάτι *μηχανικό*, όπως εξίσου δεν υφίσταται η ιδέα μιας *μηχανής*.

Μόνο ό,τι αποτελεί αντικείμενο της *ελευθερίας* καλείται *Ιδέα*. Πρέπει, συνεπώς, να υπερβούμε επίσης το κράτος! – Διότι κάθε κράτος δεν μπορεί παρά να μεταχειρίζεται τους ελεύθερους ανθρώπους ως εξαρτήματα μιας μηχανής· και τούτο δεν είναι επιτρεπτό· πρέπει λοιπόν να *εκλείψει*.

Μπορείτε να δείτε μόνοι σας ότι εδώ όλες οι Ιδέες, της αιώνιας ειρήνης κ.λπ. δεν είναι παρά *υποδεέστερες* Ιδέες μιας υψηλότερης Ιδέας. Θέλω συγχρόνως εδώ να διατυπώσω τις αρχές μιας *Ιστορίας της ανθρωπότητας* και να ξεγυμνώσω εντελώς ολόκληρο το άθλιο ανθρώπινο κατασκευάσμα του κράτους, του πολιτεύματος, της διακυβέρνησης, της νομοθεσίας. Εντέλει (στη συνέχεια) έρχονται οι ιδέες ενός ηθικού κόσμου, της θεότητας, της αθανασίας – η ανατροπή κάθε δεισιδαιμονίας, η εκδίωξη του ιερατείου, το οποίο τελευταία υποδύεται το λόγο, από τον ίδιο το λόγο. – Απόλυτη ελευθερία όλων των πνευμάτων που φέρουν μέσα τους το νοητό (*intellektuelle*) κόσμο, και δεν ανέχονται να αναζητήσουν ούτε τον Θεό ούτε την αθανασία *έξω από τον εαυτό τους*.

Τέλος η ιδέα που ενώνει όλες τις υπόλοιπες, η Ιδέα του *ωραίου*, με την υψηλότερη πλατωνική σημασία της λέξης. Είμαι τώρα πεπεισμένος ότι το ύψιστο ενέργημα του Λόγου, το οποίο αγκαλιάζει όλες τις ιδέες, είναι ένα ενέργημα αισθητικό, και ότι η *αλήθεια* και η *αγαθότητα* μόνο μέσα στο *ωραίο* βρίσκονται αδελφωμένες – ο φιλόσοφος πρέπει να κατέχει τόσο αισθητική δύναμη

*πίσω όψη*

όση και ο ποιητής [*Dichter*]. Άνθρωποι χωρίς αισθητικό αισθητήριο είναι οι τυπολάτρες φιλόσοφοί μας [*BuchstabenPhilosophen*]. Η φιλοσοφία του πνεύματος είναι μία αισθητική φιλοσοφία. Χωρίς αισθητικό αισθητήριο, κανείς δεν μπορεί να είναι εμπνευσμένος [*geistreich*] σε τίποτε, ούτε καν μπορεί να συλλογισθεί εμπνευσμένα την ιστορία. Πρέπει εδώ να καταστεί προφανές τι είναι αυτό που στερούνται οι άνθρωποι που δεν κατανοούν τις Ιδέες – και που ομολογούν με αρκετή ειλικρίνεια πως οτιδήποτε ξεπερνά τεφτέρια και κατάστιχα αποτελεί ένα μυστήριο γι' αυτούς.

Η ποίηση κερδίζει έτσι μία υψηλότερη θέση, στο τέλος ξαναγίνεται αυτό που ήταν στην αρχή – *δάσκαλος της ανθρωπότητας*· διότι δεν υφίσταται πλέον φιλοσοφία, ούτε ιστορία, η ποίηση μόνο θα επιζήσει όλων των υπόλοιπων επιστημών και τεχνών.

Την ίδια στιγμή ακούμε συχνά ότι οι μάζες πρέπει να διαθέτουν μία *θρησκεία των αισθήσεων*. Όχι μόνο οι μάζες, αλλά και ο φιλόσοφος χρειάζεται το μονοθεϊσμό του Λόγου και της καρδιάς, τον πολυθεϊσμό της φαντασίας [*Einbildungskraft*] και της τέχνης, αυτό είναι που έχουμε ανάγκη!

Θα μιλήσω κατ' αρχάς εδώ για μία ιδέα που, απί' όσο ξέρω, δεν πέρασε από το νου κανενός – πρέπει να αποκτήσουμε μία νέα μυθολογία, αυτή η μυθολογία, όμως, πρέπει να βρίσκεται στην υπηρεσία των Ιδεών, πρέπει να γίνει μία μυθολογία του *λόγου*.

Μέχρι να καταστήσουμε τις Ιδέες αισθητικές, δηλαδή μυθολογικές, αυτές δεν θα παρουσιάζουν κανένα ενδιαφέρον για το λαό και από την άλλη μέχρι η μυθολογία να γίνει έλλογη ο φιλόσοφος δεν μπορεί παρά να ντρέπεται γι' αυτήν. Κατά συνέπεια, διαφωτισμένοι και αδιαφώτιστοι πρέπει επιτέλους να δώσουν τα χέρια, η μυθολογία πρέπει να γίνει φιλοσοφική, για να κάνει το λαό έλλογο, και η φιλοσοφία πρέπει να γίνει μυ-

θολογική, προκειμένου να κάνει τους φιλοσόφους ευαίσθητους. Τότε θα βασιλεύσει ανάμεσά μας αιώνια ενόπτια. Ποτέ πια το περιφρονητικό βλέμμα, ποτέ πια το τυφλό ρίγος του λαού ενώπιον των σοφών και των ιερών του. Μόνο τότε μπορούμε να περιμένουμε *ιση* ανάπτυξη *όλων* των δυνάμεων, του κάθε ατόμου ξεχωριστά και όλων των ατόμων μαζί. Καμία δύναμη δεν θα καταστέλλεται πλέον, θα βασιλεύει καθολική ελευθερία και ισότητα των πνευμάτων! – Ένα ανώτερο πνεύμα σταλμένο από τον ουρανό πρέπει να εγκαθιδρύσει ανάμεσά μας αυτή τη νέα θρησκεία, που θα είναι το έσχατο, ύψιστο έργο της ανθρωπότητας.

Από το βιβλίο του Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche (Αισθητική και υποκειμενικότητα: Από τον Καντ στον Νίτσε)*, Manchester University Press, Μάντσεστερ, 1990.

Μετάφραση από τον Άντριου Μπάουι [Andrew Bowie].<sup>3</sup>

3. Υπάρχουν τρεις μεταφράσεις του «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus» στα ελληνικά: 1) G. W. F. Hegel, «Το παλαιότερο πρόγραμμα συστήματος του γερμανικού ιδεαλισμού», παρουσίαση-μτφρ.-σχόλια Π. Θανασάς, *Δευκαλίων* 22/1, Ιούνιος 2004, σ. 65-94. 2) G. W. F. Hegel, «Το αποκαλούμενο "Αρχαίο Πρόγραμμα Συστήματος Του Γερμανικού Ιδεαλισμού"», εισαγωγή-μτφρ. Β. Νικάκης, *Simplicissimus*, άνοιξη 2003, σ. 16-21. 3) G. W. F. Hegel, «Το παλαιότερο πρόγραμμα του γερμανικού ιδεαλισμού για ένα σύστημα», *Τεύχη Πολιτικής Οικονομίας* 4, 1989, σ. 91-6. (Ευχαριστούμε θερμά τον Μπάμπη Μπαλτά για την υπόδειξη της ύπαρξης των παραπάνω μεταφράσεων.) (Σ.τ.Μ.)

## Παραπομπές

### Κεφάλαιο 2

Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Duckworth, Λονδίνο, 1993.

Frederick Beiser, «The Context and Problematic for Post-Kantian Philosophy», στο *A Companion to Continental Philosophy*, Blackwell, Οξφόρδη, 1998.

F. H. Jacobi, «Open Letter to Fichte», μτφρ. D. I. Behler, στο *Philosophy of German Idealism*, (επιμ.) E. Behler, Continuum, Ν. Υόρκη, 1987.

Max Stirner, *The Ego and Its Own*, (επιμ.) D. Leopold, Cambridge University Press, Καίμπριτζ, 1995/*Ο μοναδικός και η ιδιοκτησία του*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Επιλογή Θύραθεν, Αθήνα, 2005/*Ο μοναδικός και το δικό του*, μτφρ. Α. Παπαθανασοπούλου, Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα, 1990.

Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, μτφρ. Hazel Barnes, Routledge, Λονδίνο, 1958/*Το είναι και το μηδέν*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, τόμος Α', Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα.

Fyodor Dostoevsky, *The Devils*, μτφρ. D. Magurshak, Penguin, Χάρμοντσγουερθ, 1971/*Δαιμονισμένοι*, μτφρ. Α. Αλεξάνδρου, Εκδόσεις Γκοβόστη, Αθήνα.

Dostoevsky, *The Diary of a Writer*, μτφρ. B. Brasol, George Braziller, Ν. Υόρκη, 1954.

### Κεφάλαιο 3

David E. Cooper, «Modern European Philosophy», στο *The*

- Blackwell Companion to Philosophy*, Blackwell, Οξφόρδη, 1996.
- Bernard Williams, «Contemporary Philosophy: A Second Look», στο *The Blackwell Companion to Philosophy*, Blackwell, Οξφόρδη, 1996.
- Stanley Rosen, *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*, Yale University Press, Νιου Χάιβεν, 1993.
- A. J. Ayer, *Part of my Life*, Collins, Λονδίνο, 1977.
- Georges Bataille, «Un-knowing and its consequences», στο *October*, τεύχ. 36, 1986.
- The Oxford Companion to Philosophy*, (επιμ.) Ted Honderich, Oxford University Press, Οξφόρδη, 1995.
- John Searle, «Contemporary Philosophy in the United States», στο *The Blackwell Companion to Philosophy*, (επιμ.) Nicholas Bunnin – E. P. Tsui James, Blackwell, Οξφόρδη, 1996.
- Mill – Bentham, *Utilitarianism and Other Essays*, (επιμ.) Alan Ryan, Penguin, Χάρμοντσγουερθ, 1987.
- J. S. Mill, *Autobiography*, (επιμ.) J. Stillinger, Houghton Mifflin, Βοστώνη, 1969.
- C. P. Snow, *The Two Cultures*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ, 1998/Οι δύο κουλτούρες, μτφρ. Μ. Τζιαντζή, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1995.
- Stephen Toulmin, *Cosmopolis*, University of Chicago Press, Σικάγο, 1990.

Σημείωση: Οφείλω τη συνομιλία Ατέρ και Μπατάιγ σε συζητήσεις με τη Χούα Χιμάνκα [Juha Himanka], και την αναφορά στο κείμενο του Μιλ για τον Κόλριτζ στον Τζόναθαν Ρε [Jonathan Rée].

#### Κεφάλαιο 4

- Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton University Press, Πρίνστον, Ν. Τζέρσεϊ, 1980/Η φιλοσοφία και ο καθρέπτης της φύσης, μτφρ. Π. Μπουρλάκης – Γ. Φουρτούνης, Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2001).
- Stanley Cavell, *The Claim of Reason*, Oxford University Press, Οξφόρδη, 1979.

- Richard Rorty, «Introduction» στο Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Καίμπριτζ, Μασαχουσέτη, 1997/Ο εμπειρισμός και η φιλοσοφία του νου, μτφρ. Χρ. Μαρσέλλος, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα, 2005.
- The Analytic Tradition*, (επιμ.) David Bell και Neil Cooper, Blackwell, Οξφόρδη, 1990.
- Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, Jonathan Cape, Λονδίνο, 1990/Λούντβιχ Βίγκενσταϊν. Το χρέος της μεγαλοφυΐας, μτφρ. Γρ. Κονδύλης, Scripta, Αθήνα, 1998 και *Bertrand Russell: The Spirit of Solitude*, Jonathan Cape, Λονδίνο, 1996/Ράσελ, μτφρ. Ιφ. Σταροπούλου, Ενάλιος, Αθήνα, 2005.
- Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin*, Chatto – Windus, Λονδίνο, 1998.
- Ben Rogers, *A. J. Ayer. A Life*, Chatto – Windus, Λονδίνο, 1999.
- Rudiger Safranski, *Martin Heidegger. Between Good and Evil*, Harvard University Press, Καίμπριτζ, Μασαχουσέτη, 1998.
- Georg Lukács, *Soul and Form*, Merlin, Λονδίνο, 1974/Η ψυχή και οι μορφές, μτφρ. Α. Οικονόμου, Θεμέλιο, Αθήνα, 1986.
- Jacques Derrida, *Edmund Husserl's «Origin of Geometry»: An Introduction*, μτφρ. J. P. Leavey, University of Nebraska Press, Λίνκολν, Νεμπράσκα, 1989/«Απόσπασμα από την “Εισαγωγή στην προέλευση της γεωμετρίας του Χούσερλ”», στο Έντμουντ Χούσερλ, *Η προέλευση της γεωμετρίας*, μτφρ. Π. Κόντος, Εκκρεμές, Αθήνα, 2003.
- Martin Heidegger, *Being and Time*, μτφρ. J. Macquarrie – E. Robinson, Blackwell, Οξφόρδη, 1962/Είναι και χρόνος, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, α΄ & β΄ τόμος, Δωδώνη, Αθήνα, 1978.
- «Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis», στο Otto Neurath, *Empiricism and Sociology*, Reidel, Ουτρέχτη, 1973.

#### Κεφάλαιο 5

- Kant, *The Critique of Judgement*, μτφρ. James Creed Meredith, Oxford University Press, Οξφόρδη, 1952/Κριτική της κριτικής δύναμης, εισ.-μτφρ.-σχόλια Κ. Ανδρουλιδάκης, β΄ έκδοση, Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2004.
- R.W. Emerson, «Experience», στο *Selected Essays*, (επιμ.) L. Ziff,



Penguin, Harmondsworth, 1982.

N. Turgenev, *Fathers and Sons*, μτφρ. R. Edmonds, Penguin, Χάρμοντγουερθ, 1965/*Πατέρες και γιοι*, Εκδόσεις Αφοί Ζαχαρόπουλοι, Αθήνα, 1980.

F. Nietzsche, *The Will to Power*, μτφρ. Walter Kaufmann – R. J. Hollingdale, Vintage, Ν. Υόρκη, 1968/*Η θέληση για δύναμη*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Νησίδες, Σκόπελος.

G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, μτφρ. A. V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977/*Φαινομενολογία του πνεύματος*, εισ.-μτφρ.-σχόλια Δ. Τζωρτζόπουλος, Δωδώνη, Αθήνα, 1993.

### Κεφάλαιο 6

Martin Heidegger, *Pathmarks*, (επιμ.) William McNeill, Cambridge University Press, Cambridge, Καίμπριτζ, 1998.

Rudolf Carnap, «The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language», στο *Logical Positivism*, (επιμ.) A. J. Ayer, Free Press, Glencoe, Σκωτία, 1959.

R. Carnap, *The Unity of Science*, Thoemmes Press, Μπρίστολ, 1995.

Arne Naess, *Four Modern Philosophers. Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre*, University of Chicago Press, Σικάγο, 1968.

M. Heidegger, *On the Way to Language*, Harper and Row, Ν. Υόρκη, 1971.

Karl Popper, «The Demarcation Between Science and Metaphysics», στο *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, Λα Σαλ, 1963.

W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Καίμπριτζ, Μασαχουσέτη, 1980.

Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Καίμπριτζ, Μασαχουσέτη, 1997.

L. Wittgenstein, «On Heidegger on Being and Dread», στο *Heidegger and Modern Philosophy*, (επιμ.) Michael Murray, Yale University Press, Νιου Χάιβεν, Κονέκτικατ, 1978.

### Κεφάλαιο 7

Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, μτφρ. Jeremy J. Shapiro, Polity Press, Καίμπριτζ, 1987/«Γνώση και διαφύρον», στο *Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, μτφρ. Α. Οικονόμου, Πλέθρον, Αθήνα, 1990.

Maurice Merleau-Ponty, «The Philosopher and his Shadow», στο *Signs*, Northwestern University Press, Έβανστον, Ιλλ., 1964/«Ο φιλόσοφος και η σκιά του», στο *Σημεία*, μτφρ. Γ. Φαράκλας, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2005.

Edmund Husserl, *The Crisis of the European Sciences*, Northwestern University Press, Έβανστον, Ιλλ., 1954.

Martin Heidegger, *Being and Time*, Blackwell, Οξφόρδη, 1962/*Είναι και χρόνος*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, α' & β' τόμος, Δωδώνη, Αθήνα, 1978.

M. Heidegger, *The Concept of Time*, μτφρ. W. McNeill, Blackwell, Οξφόρδη, 1992.

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, μτφρ. C. E. M. Anscombe, Blackwell, Οξφόρδη, 1958/*Φιλοσοφικές έρευνες*, εισ.-μτφρ.-σχόλια Π. Χριστοδουλίδης, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 1977.

Frank Cioffi, *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ, 1998.

Hilary Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge, Λονδίνο, 1978.

## Περαιτέρω μελέτη

Για συνοπτικές πρόσφατες επισκοπήσεις του συνόλου της πειρωτικής φιλοσοφικής παράδοσης αρχίζοντας με τον Καντ και το γερμανικό ιδεαλισμό, δείτε το Simon Critchley – William Schroeder (επιμ.), *A Companion to Continental Philosophy* (Blackwell, Οξφόρδη, 1998) και Simon Glendinning (επιμ.), *The Edinburgh Encyclopedia of Continental Philosophy* (Edinburgh University Press, Εδιμβούργο, 1999). Για τη συγγραφή αυτού του βιβλίου έχω αναπτύξει υλικό από την εισαγωγή του Blackwell's Companion. Το κεφάλαιο 7 αυτού του βιβλίου εμφανίστηκε με μία διαφορετική μορφή στο *Times Higher Education Supplement*, 6 Φεβρουαρίου 1998, με τον τίτλο «Dare to Think». Για χρήσιμες επίτομες περιλήψεις της πειρωτικής παράδοσης, δείτε το Robert Solomon, *Continental Philosophy Since 1750* (Oxford University Press, Οξφόρδη, 1988) και το David West, *An Introduction to Continental Philosophy* (Polity Press, Καίμπριτζ, 1996). Για ανθολογίες που περιέχουν αποσπάσματα από πρωτογενή κείμενα, βλέπε το Richard Kearney – Mara Rainwater (επιμ.), *The Continental Philosophy Reader* (Routledge, Λονδίνο, 1996) και το Karen Feldman – William McNeill (επιμ.), *Continental Philosophy: An Anthology* (Blackwell, Οξφόρδη, 1997).

Το επιχείρημα του κεφαλαίου 1 προέκυψε από τη μελέτη τριών βιβλίων: Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life* (Blackwell, Οξφόρδη, 1995), Stephen Toulmin, *Cosmopolis* (University of

Chicago Press, Σικάγο, 1990) και John Cottingham, *Philosophy and the Good Life* (Cambridge University Press, Καίμπριτζ, 1998). Επίσης, για το ζήτημα της σχέσης επιστήμης και νοήματος της ζωής, ήταν συχνά στο μυαλό μου *To υπόγειο* του Ντοστογιέφσκι, ένα κείμενο που αποτελεί μία καλύτερη εισαγωγή στη φιλοσοφία από τις περισσότερες που κυκλοφορούν.

Το επιχείρημα του κεφαλαίου 2 είναι έντονα επηρεασμένο από τα βιβλία του Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy* (Duckworth, Λονδίνο, 1993) και του Frederick Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Harvard University Press, Καίμπριτζ, Μασαχουσέτη, 1987). Για μία επισκόπηση της μορφής και της προόδου του γερμανικού ιδεαλισμού και του ρομαντισμού, βλέπε τα έξι κείμενα στο «The Kantian Legacy», στο *Blackwell Companion to Continental Philosophy*. Βλέπε επίσης το κείμενο του Steven Crowell, «Neo-Kantianism» στον ίδιο τόμο. Για μία πολύ χρήσιμη επισκόπηση του γερμανικού ρομαντισμού και του ιδεαλισμού και τη σχέση τους με τη σύγχρονη φιλοσοφία, βλέπε το έργο του Adrew Bowie, ειδικά το *Aesthetics and Subjectivity* (Manchester University Press, Μάντσεστερ, 1990). Τα κείμενα του Τζον Στούαρτ Μιλ για τον Μπένθαμ και τον Κόλριτζ, που αναλύονται στο κεφάλαιο 3, μπορούν να βρεθούν στο *Utilitarianism and Other Essays* (Penguin, Χάρμοντσογουερθ, 1987). Για το ζήτημα αναφορικά με τις δύο κουλτούρες, βλέπε την πολύ χρήσιμη εισαγωγή του Stefan Collini στο *The Two Cultures* (Cambridge University Press, Καίμπριτζ, 1998/*Οι δύο κουλτούρες*, μτφρ. Μ. Τζιαντζή, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1995).

Το κεφάλαιο 4 αρχίζει με αναφορά στον Ρόρτυ και τον Καβέλ. Η καλύτερη εισαγωγή στο έργο τους είναι τα δικά τους γραπτά: βλέπε Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ, 1989/*Τυχασιότητα, ειρωνεία, αλληλεγγύη*, μτφρ. Κ. Κουρεμένος, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2002 και το εξαιρετικά πλούσιο βιβλίο του Καβέλ, *The*

*Claim of Reason* (Oxford University Press, Οξφόρδη, 1979). Για το ζήτημα της παράδοσης και για πολλά άλλα, βλέπε το κλασικό έργο του Χούσερλ, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Northwestern University Press, Έβανστον, 1970) και την «Εισαγωγή» στο *Είναι και χρόνος* του Χάιντεγκερ [Martin Heidegger, *Being and Time* (Blackwell, Οξφόρδη, 1962/*Είναι και χρόνος*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, α' & β' τόμος, Δωδώνη, Αθήνα, 1978)].

Σχετικά με το κεφάλαιο 5, για μία χρήσιμη συζήτηση του μηδενισμού πριν από τον Νίτσε, βλέπε το Michael Gillespie, *Nihilism Before Nietzsche* (University of Chicago Press, Σικάγο, 1995/*Ο μηδενισμός πριν από τον Νίτσε*, μτφρ. Γ. Ν. Μερτίκας, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, 2004). Για το μηδενισμό στον Νίτσε, βλέπε το Mark Warren, *Nietzsche and Political Thought* (MIT Press, Καίμπριτζ, Μασαχουσέτη, 1988) και το Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche as a Political Thinker* (Cambridge University Press, Καίμπριτζ, 1994). Για τις δικές μου σκέψεις σχετικά με το πώς να απαντήσουμε στο μηδενισμό, δέτε το *Very Little... Almost Nothing* (Routledge, Λονδίνο, 1997).

Για τη διαμάχη Χάιντεγκερ-Κάρναπ που αναλύεται στο κεφάλαιο 6, το κείμενο του Κάρναπ μπορεί να βρεθεί με τον τίτλο «The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language», στο *Logical Positivism*, (επιμ.) A. J. Ayer (Free Press, Glencoe, Σκωτία, 1959). Η πιο ακριβής μετάφραση του «What is Metaphysics?» του Χάιντεγκερ μπορεί να βρεθεί στο *Pathmarks*, (επιμ.) William McNeill (Cambridge University Press, Καίμπριτζ, 1998/*Τι είναι μεταφυσική*; προλεγόμενά-μτφρ.-σχόλια Π. Κ. Θανασάς, β' έκδοση, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, 2002). Τα ενδιαφέροντα «Επίλογος» και «Εισαγωγή» στο «Τι είναι μεταφυσική;» μπορούν επίσης να βρεθούν στον ίδιο τόμο. Το «Κίτρινο φυλλάδιο» μπορεί να βρεθεί στο Otto Neurath, «The Scientific Conception of the World» (1929), στο *Empiricism and Sociology* (Reidel, Ουτρέχτη, 1973).

Το επιχείρημα του κεφαλαίου 7 σχετικά με το πρόβλημα της επιστημοκρατίας και του σκοταδισμού προέκυψε από τη μελέτη του έργου του Frank Cioffi: βλέπε το βιβλίο του *Wittgenstein on Freud and Frazer* (Cambridge University Press, Καίμπριτζ, 1998). Δείτε επίσης το Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Polity Press, Καίμπριτζ, 1987/«Γνώση και διαφέρον», *Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, μτφρ. Α. Οικονόμου, Πλέθρον, Αθήνα, 1990) και το Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (University of Pennsylvania Press, Φιλαδέλφεια, 1983). Για έναν κλασικό απολογισμό της σχέσης μεταξύ αιτιώδους εξήγησης και ερμηνευτικής κατανόησης, βλέπε το Peter Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (Routledge, Λονδίνο, 1990).

Για την έννοια της φιλοσοφίας ως εννοιολογικής δημιουργίας που υπαινίσσεται το κεφάλαιο 8, βλέπε το εξαιρετο βιβλίο των Gilles Deleuze – Félix Guattari, *What is Philosophy?* (Columbia University Press, Ν. Υόρκη, 1994/*Τι είναι η φιλοσοφία*;, μτφρ. Στ. Μανδηλαρά, Καλέντης, Αθήνα 2004).

## Ευρετήριο

### A

- Αιέρ Άλφρεντ Τζουλις [Ayer Alfred Jules, 1910-1989] 41, 42, 72  
 Αϊνστάιν Άλμπερτ [Einstein Albert, 1879-1955] 123  
 Ακυινάτης Θωμάς [Thomas de Aquino, 1225-1274] 110,  
 Αλτουσέρ Λουί [Althusser Louis, 1918-1990] 15, 19, 145  
 Ανδρόνικος ο Ρόδιος 107  
 Αντόρνο Τέοντορ [Adorno Theodor, 1903-1969] 15, 39, 85, 90, 100  
 Άρεντ Χάνα [Arendt Hannah, 1906-1975] 90, 106  
 Αριστοτέλης 1, 108  
 Άρνολντ Μάθιου [Arnold Matthew, 1822-1888] 60, 146

### B

- Βέμπερ Μαξ [Weber Max, 1864-1920] 10, 100, 102, 131  
 Βίκο Τζιαμπατίστα [Vico Ciambattista, 1668-1744] 74  
 Βίτγκενσταϊν Λούντβιχ [Wittgenstein Ludwig, 1889-1951] 13, 38, 62, 71, 118, 126-129, 139

### Γ

- Γαλιλαίος 9,  
 Γιακόμπι Φρήντριχ Χάινριχ [Jacobi Freidrich Heinrich] 24,

27-29, 31, 33, 34, 90, 93 96, 100

- Γιάσπερς Καρλ [Jaspers Karl, 1883-1969] 15  
 Γιύνγκερ Ερνστ [Jünger Ernst, 1895-1998] 103  
 Γκαίτε Γιόχαν Βόλφγκαγκ φον [Goethe Johann Wolfgang von, 1749-1832] 26, 50  
 Γκάνταμερ Χανς-Γεοργκ [Gadamer Hans-Georg, 1900-2002] 15, 106  
 Γκασεντί Πιερ [Gassendi Pierre, 1564-1642] 43  
 Γκόλντσταϊν Τζόζεφ [Goldstein Joseph, 1940-] 28  
 Γουίλσον Χάρολντ [Wilson Harold, 1916-1995] 59  
 Γουόρντσοουρθ Γουίλιαμ [Wordsworth William, 1770-1850] 50

### E

- Έμερσον Ραλφ Γουάλντο [Emerson Ralf Waldo, 1803-1882] 66, 88  
 Ένγκελς Φρήντριχ [Engels Friedrich] 32

### Z

- Ζίμελ Γκέοργκ [Simmel Georg, 1858-1918] 102

### Θ

- Θάτσερ, βαρόνν [Thatcher, Baroness, 1925-] ix, xii, 41  
 Θωρώ Χένρυ Ντέιβιντ [Thoreau Henry David, 1817-1862] 66

**I**  
 Ιριγκαράι Λούσον [Irigaray Luce, 1932-] 15

**K**  
 Καβέλ Στάνλεϋ [Cavell Stanley, 1926-] 66, 146, 149

Καμϋ Αλμπέρ [Camus Albert, 1913-1960] 11, 34

Καντ Ιμμάνουελ [Kant Immanuel, 1724-1801] xi, 14, 19, 20-28, 34, 64, 67, 74, 88, 90, 93, 99, 100, 144, 146

Καρλάιλ Τόμας [Carlyle Thomas, 1795-1881] 50

Κάρναπ Ρούντολφ [Carnap Rudolf, 1891-1970] xiv, 19, 37, 53, 106, 112-129, 133, 135

Κίρκεγκωρ Σάφρεν [Kierkegaard Søren, 1813-1855] 27, 34, 39, 85

Κοζέβ Αλεξάντρ [Kojève Alexander, 1902-1968] 15, 19

Κόλριτζ Σάμιουελ Τέυλορ [Coleridge Samuel Taylor, 1772-1834] xiii, 49, 51, 55, 79

Κοντ Αύγουστος [Comte Auguste, 1798-1857] 43, 131

Κοπέρνικος 9

Κουάιν Γουίλαρντ Όρμαν [Quine Willard Orman, 1908-2000] 106, 125

Κουίντον Άντονυ [Quinton Anthony, 1925-] 42-44, 48

Κρίστεβα Τζούλια [Kristeva Julia, 1941-] 15, 90, 145

**Λ**  
 Λάιμπνιτς Γκότφρηντ Βίλχελμ [Leibniz Gottfried Wilhelm, 1646-1716] 115

Λακάν Ζακ [Lacan Jacques, 1901-1981] 15, 39, 47, 90, 106, 139, 145

Λεβινάς Ερμανουέλ [Levinas Emmanuel, 1906-1995] 11, 68, 145

Λεβί-Στρωσ Κλοντ [Lévi-Strauss Claude, 1908-] 15, 145

Λένιν Βλάντιμιρ [1870-1924] 91

Λέσινγκ Γκότχολτ Εφραϊμ [Lessing Gotthold Ephraim, 1729-1781] 26

Λίβις Φρανκ Ρέυμοντ [Leavis Frank Raymond, 1895-1978] 60

Λοκ Τζον [Locke John, 1632-1704] 5, 43, 53

Λούκατς Γκεόργκ [Lukács Georg, 1885-1971] 15, 79

Λυοτάρ Ζαν-Φρανσουά [Lyotard Jean-François, 1924-1998] 15, 47, 67, 145

**M**  
 Μαγκί Μπράιαν [Magee Brian] 123

Μάιμον Ζάλομον [Maimon Solomon, 1752-1800] 34, 36

ΜακΝτόουελ Τζον [McDowell John, 1942-] 68

Μαλμπράνς Νικολά [Malebranche Nicolas, 1638-1715] 43

Μαρκούζε Χέρμπερτ [Marcuse

Herbert, 1898-1979] 15, Μαρξ Καρλ [Max Karl, 1818-1883] 11, 15, 19, 32, 36, 67, 85, 86, 101, 131

Μαχ Ερνστ [Mach Ernst, 1838-1916] 115

Μέντελσον Μωσής [Mendelssohn Moses, 1729-1786] 26

Μεριμέ Προσπέρ [Merimée Prosper, 1803-1870] 90

Μερλώ-Ποντύ Μορίς [Merleau-Ponty Maurice, 1908-1961] 15, 40-42, 133, 145

Μιλ Τζον Στούαρτ [Mill John Stuart, 1806-1873] xiii, 8, 43, 48-56, 61, 79, 146

Μονκ Ρέι [Monk Ray] 71, 72

Μονταίν Μισέλ [Montaigne Michel, 1533-1592] 49, 62

Μουρ Τ. Ε. [Moore G. E., 1873-1958] 70, 127

Μπακούνιν Μιχαήλ [Bakunin Mikhail, 1814-1876] 91

Μπαταίγ Ζορζ [Bataille Georges, 1897-1962] 15, 42, 48

Μπέικον Φράνσις [Bacon Francis, 1909-1992] 49

Μπένγιαμιν Βάλτερ [Benjamin Walter, 1892-1940] 15

Μπένθαμ Τζέρεμυ [Bentham Jeremy, 1748-1832] xiii, 49, 50, 51, 55

Μπερκ Έντμουτ [Burke Edmund, 1729-1797] 79

Μπερλίν Ισαία [Berlin Isaiah, 1909-1997] 72, 117

Μπερζόν Ανρί [Bergson Henri, 1859-1941] xv, 15, 131

Μπιζέ Ζορζ [Bizet Georges, 1838-1875] 90

Μπολτζάνο Μπέρναρντ [Bolzano Bernard, 1781-1848] 16, 41

Μπούμπερ Μάρτιν [Buber Martin, 1878-1965] 39

Μπράντομ Ρόμπερτ [Brandom Robert] 68

Μπρεντάνο Φραντς [Brentano Franz, 1838-1917] 16, 41

Μπρεχτ Μπέρτολτ [Brecht Bertolt, 1898-1956] 7

Μπωβουάρ Σιμόν ντε [Beauvoir Simone de, 1908-1986] 15, 145

**N**  
 Νεύτων Ισαάκ [Newton Isaak, 1642-1727] 123

Νίτσε Φρήντριχ [Nietzsche Friedrich, 1844-1900] xiii, xiv, 11, 15, 19, 36, 65, 67, 84, 90, 93, 94, 97-99, 101, 107, 111

Νοβάλις [Novalis, 1772-1801] 15, 22, 26, 28

Νόζικ Ρόμπερτ [Nozick Robert, 1938-] 43

Νόιρατ Ότο [Neurath Otto, 1882-1945] 111, 116, 135

Ντάμετ Μάικλ [Dummett Michael, 1925-] 17, 18, 37, 38, 41, 71

Ντεκάρτ, Ρενέ [Descartes, René, 1596-1650] 9, 29, 43, 62, 69

Ντελεζ Ζιλ [Deleuze Gilles, 1925-1995] 15, 19, 39, 47, 86, 145

Ντελόρ Ζακ [Delors Jacques, 1925-] 41

Ντεριντά Ζακ [Derrida Jacques, 1930-2004] 14, 15, 40, 47, 57, 68, 69, 75, 90, 101, 106, 139, 145  
 Ντιλτάν Βίλχελμ [Dilthey Wilhelm, 1833-1911] 15, 119  
 Ντιούυ Τζον (John Dewey) 64  
 Ντισοτογιέφσκι Φιοντόρ [1821-1881] 33, 34, 84, 90, 92

**Ο**  
 Ουίλιαμς Μπέρναρντ [Williams Bernard, 1929- ] 38, 39

**Π**  
 Πασκάλ Μπλαϊζ [Pascal Blaise, 1623-1662] 9, 27, 29, 31, 33  
 Πάτναμ Χίλαρι [Putnam Hilary, 1926-] 42  
 Πλάτων 5, 111  
 Πόπερ Καρλ [Popper Karl, 1902-1994] 123, 124

**Ρ**  
 Ράδερφορντ, Λόρδος [Rutherford, Lord, 1871-1937] 59  
 Ράιλ Γκίλμπερτ [Ryle Gilbert, 1900-1976] 40  
 Ράσελ Μπέρτραντ [Russel Bertrand, 1872-1970] 27, 28, 70, 72, 118  
 Ρικέρ Πωλ [Ricoeur Paul, 1913-2005] 15  
 Ρόζενβάϊγκ Φραντς [Rosenzweig Franz, 1886-1929] 77  
 Ρόρτυ Ρίτορναντ [Rorty Richard, 1929-] 64, 101, 146  
 Ρουσσώ Ζαν-Ζακ [Rousseau Jean-Jacques, 1712-1778] 43, 74, 77

**Σ**  
 Σαρτρ Ζαν-Πολ [Sartre Jean-Paul, 1905-1980] 11, 15, 19, 34, 90, 106, 145  
 Σέλαρς Γουίλφριντ [Sellars Wilfrid, 1912-1989] 70, 125  
 Σέλερ Μαξ [Scheler Max, 1874-1928] 15  
 Σέλεϋ Μαίρον [Shelley Mary, 1797-1851] 30  
 Σέλιγκ Φρήντριχ Βίλχελμ Γιόζεφ [Shelling Friedrich Wilhelm Joseph, 1775-1854] 15, 22, 28, 36, 68, 75  
 Σλάιερμαχερ Φρήντριχ Ερνστ Ντάνιελ [Schleiermacher Friedrich Ernst Daniel, 1768-1834] 15  
 Σλέγκελ Φρήντριχ [Schlegel Friedrich, 1772-1829] 15, 22, 28  
 Σλικ Μόριτς [Schlick Moritz, 1882-1936] 115  
 Σμιτ Καρλ [Schmitt Carl, 1888-1984] 103  
 Σνίου Τσαρλς Πέρσι [Snow Charles Percy, 1905-1980] xii, 57, 58, 60, 61  
 Σοπενάουερ Άρτουρ [Schopenhauer Arthur, 1788-1860] 15, 36  
 Σπένγκλερ Όσβαλντ [Spengler Oswald, 1880-1936] 103  
 Σπινόζα Μπαρούχ ντε [Spinoza Baruch de, 1632-1677] 26  
 Στίρνερ Μαξ [Stirner Max, 1806-1856] 30, 34, 90  
 Στρώσον Πίτερ [Strawson Peter] 22  
 Σωκράτης 1, 149

**Τ**  
 Τέιλορ Τσαρλς [Charles Taylor, 1931-] 68, 146  
 Τζάρμαν Ντέρεκ [Derek Jarman, 1942-1994] 71  
 Τούλμιν Στέφαν [Toulmin Stephen, 1922-] 61, 62  
 Τουργκένιεφ Ιβάν [1818-1883] 90, 91, 93, 97  
 Τσερνισέφσκι Νικολάι [1828-1889] 91  
 Τσόρτσιλ Ουίνστον [Churchill Winston, 1874-1965] x  
  
**Φ**  
 Φέρστερ [Förster] και Μπούμαν [Boumann] (εκδότες) 75  
 Φίχτε Γιόχαν Γκόττλιμπ [Fichte Johann Gottlieb, 1762-1814] xi, 15, 27-29, 35, 88, 90, 96  
 Φόρμπεργκ Φρήντριχ Κ. [Forberg Friedrich C., 1770-1848] 27  
 Φόυερμπαχ Λούντβιχ Αντρέας [Feuerbach Ludwig Andreas, 1804-1872] 15, 32  
 Φουκώ Μισέλ [Foucault, Michel, 1926-1984] 14, 15, 19, 47, 85, 90, 106, 139, 145  
 Φρέγκε Γκόττλομπ [Friege Gottlob, 1848-1925] 16-19, 37, 38, 41, 70, 144  
 Φρόυντ Ζίγκμουντ [Freud Sigmund 1856-1939] 11, 15, 16, 36, 39, 101, 132, 139  
  
**Χ**  
 Χάιντεγκερ Μάρτιν [Heidegger Martin, 1889-1976] xiii, xiv, xv, 15, 19, 39, 53, 57, 65, 68,

69, 71, 72, 81-84, 100, 101, 106, 107, 110, 112-129, 131, 133, 136, 137, 139, 140, 145  
 Χάμαν Γιόχαν Γκέοργκ [Hamann Johann Georg, 1730-1788] 22-24, 26, 34, 74, 100  
 Χάμπερμας Γιούργκεν [Habermas Jürgen, 1929-] 14, 15, 67, 75, 102, 131, 132, 137, 145  
 Χαν Χανς [Hahn Hans, 1879-1934] 116  
 Χάξλεϋ Τόμας Χένρυ [Huxley Thomas Henry, 1825-1895] 60  
 Χέγκελ Γκέοργκ Βίλχελμ Φρήντριχ [Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831] xi, 11, 14, 15, 19, 22, 36, 39, 55, 57, 67, 68, 71, 74, 75, 77, 88, 99, 100, 145  
 Χέλντερλιν Γιόχαν Κριστόφ Φρήντριχ [Holderlin Johann Christoph Friedrich, 1770-1843] 75  
 Χέρντερ Γιόχαν [Herder Johann, 1744-1803] 26, 74  
 Χιουμ Ντέιβιντ [Hume David, 1711-1776] 20, 119  
 Χομπς Τόμας [Hobbes Thomas 1588-1679] 53  
 Χόνεθ Άξελ [Honneth Axel, 1949-] 102  
 Χορκχάιμερ Μαξ [Horkheimer Max, 1895-1973] 15, 85, 100  
 Χούμπολτ Βίλχελμ φον [Humboldt Wilhelm von, 1767-1835] 50  
 Χούσερλ Εντμουντ [Husserl Edmund, 1859-1938] xiii, xv, 14-18, 71, 81-85, 131, 135, 145

Η ΗΠΕΙΡΩΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΕΙΝΑΙ ΜΙΑ ΕΠΙΜΑΧΗ ΕΝΝΟΙΑ, Η ΟΠΟΙΑ ΑΓΓΙΖΕΙ ΤΗΝ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗ ΣΧΕΣΗ ΤΗΣ ΜΕ ΘΕΜΑΤΑ ΔΗΜΟΣΙΟΥ ΕΝΔΙΑΦΕΡΟΝΤΟΣ ΚΑΙ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΖΩΗΣ. ΑΥΤΟ ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΠΡΟΣΠΑΘΕΙ ΝΑ ΑΠΑΝΤΗΣΕΙ ΣΤΟ ΕΡΩΤΗΜΑ «ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΗΠΕΙΡΩΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ;» ΜΕ ΤΟ ΝΑ ΑΦΗΓΕΙΤΑΙ ΜΙΑ ΙΣΤΟΡΙΑ ΠΟΥ ΑΡΧΙΖΕΙ ΜΕ ΤΟΝ ΚΑΝΤ 200 ΧΡΟΝΙΑ ΠΡΙΝ ΚΑΙ ΝΑ ΠΡΑΓΜΑΤΕΥΕΤΑΙ ΣΗΜΑΝΤΙΚΟΥΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥΣ, ΟΠΩΣ Ο ΝΙΤΣΕ, Ο ΧΟΥΣΕΡΛ ΚΑΙ Ο ΧΑΪΝΤΕΓΚΕΡ. Η ΕΚΚΛΗΣΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΤΟΠΟΘΕΤΗΣΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΣΤΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗΣ ΖΩΗΣ ΒΡΙΣΚΕΤΑΙ ΣΤΟ ΕΠΙΚΕΝΤΡΟ ΤΟΥ ΒΙΒΛΙΟΥ, ΑΝΑΖΩΠΥΡΩΝΟΝΤΑΣ ΕΤΣΙ ΤΟΝ ΑΡΧΑΙΟ ΟΡΙΣΜΟ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΩΣ ΑΓΑΠΗΣ ΤΗΣ ΣΟΦΙΑΣ.

Ο SIMON CRITCHLEY ΕΙΝΑΙ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΣΤΟ NEW SCHOOL UNIVERSITY, ΣΤΗ ΝΕΑ ΥΟΡΚΗ, ΚΑΙ DIRECTEUR DE PROGRAMME ΣΤΟ COLLÈGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE, ΣΤΟ ΠΑΡΙΣΙ.

ISBN 960-442-651-6



9 789604 426515